تعلیقات علی شرح التجرید
مع المشاعر

۱۰۶۰

حاشیه بر یکی از الکتب ملک

تعلیقات علی شرح التجرید
مع المشاعر

حاشیه بر یکی از کتب حلف

[illegible]

تعلیقات علی شرح التجرید
مع المشاعر

حاشیه بر یکی از کتب حکمت

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيد المرسلين وآله الطيبين الطاهرين
قوله اعتبر فيه حدوث الخلق هذا اشارة الى طريقة جماعة من
المتكلمين الذين قالوا علة الحاجة الى المؤثر انما هي الحدوث ولذلك
احالوا تعدد القدماء لزعمهم انه يوجب تعدد الواجب وتقرير
طريقتهم ان يق ان العالم حادث للدلايل الدالة عليه فلا بد له من
محدث ويجب الانتهاء الى محدث غير حادث دفعا للدور والتسلسل
وهو الواجب فثبت المط وقوله او امكانه بشرط الحدوث اشارة
الى طريقة طائفة اخرى منهم الذين قالوا علة الحاجة هو الامكان
بشرط الحدوث وتقرير طريقتهم ايض قريب من السابق جدا هكذا افاده
بعض المحققين وانت خبير بان دعوى ان المحدث الغير الحادث
واجب البتة فاسد على تقدير جعل علة الحاجة هي الحدوث

اذ هذا القول

اذ هذا القول يلزمه القول بان القديم وان كان ممكنا لا يحتاج الى
المؤثر نعم يجوز ان يدل دليل من خارج على امتناع القديم الممكن
ولا كلام فيه فجعل كلام هؤلاء مبنيا على تلك الدعوى كما هو ظ
كلام هذا المحقق فاسد هذا ثم ان بعد تسليم تلك الدعوى لا حاجة
لهم الى بناء دليلهم على حدوث العالم اذ تكفيهم ان يقولوا لا شك
في وجود حادث من الحوادث اليومية فلا بد له من محدث ويجب الانتهاء
الى محدث غير حادث دفعا للدور والتسلسل وهو الواجب وهذا المحقق
قد صرح ببناء الكلام على حدوث العالم وبين اخصرية طريقة الالهيين
بالنسبة اليها اي الى الطريقتين بانهما مبنيان على حدوث العالم دونها
ثم بعد التمسك بحدوث العالم لا يناسب ان يقول ويجب الانتهاء الى
محدث اه بل الاولى ان يقول فلا بد له من محدث غير حادث دفعا للدور
والتسلسل فافهم فالحق في تقرير طريقتهم ان يق ان العالم بمعنى ما سوى الواجب
حادث للدلائل الدالة عليه فلا بد له من محدث غير حادث للدور
والتسلسل وهو لا بد ان يكون واجبا اذ الممكنات جميعها حادثة بناء
على حدوث العالم وح فالكلام في اثبات حدوث العالم وسنشير الى ما فيه
وقس على ما ذكرنا حال الطريقة الثانية وللمتكلف حمل كلام هذا المحقق
ايض على ما ذكرنا فتامل واما الحكماء ومن يحذو حذوهم فقد ذهبوا

الى ان علة الحاجة هي الامكان فقط وهو الحق كما تقرر في موضعه وبعد هذا
فقد اختلفوا في اثبات الواجب فالالهيون منهم نظروا الى نفس الموجود
من حيث هو موجود كما ذكره المص والطبيعيون تمسكوا بالحركة وتقرير
دليلهم على ما نقله علامة الحلي في كتابه المسمى بالاسرار الخفية هو ان
الافلاك لا يتحرك لذواتها لما مر من ان الشيء يستحيل ان يحرك ذاته
وليست مقسورة ولا متحركة بالطبيعة فهي اذن نفسانية فلا بد لها
من غاية وليست غايتها السوافل ولا العوالي الجسمانية فهي اذن غير جسمانية
فان كانت ممكنة لزم التس والا فهي واجبة وهذه الطريقة مبنية على
مقدمات فاسدة انتهى كلامه رفع الله مقامه والامر كما افاده وقال بعض
الفضلاء المعاصرين ان الطبيعيين يستدلون بالنظر في الحركة والمتحرك
الذي هو موضوع علمهم بعدما اثبتوا ان لكل متحرك محركا ولا يجوز ان يكون
الشيء محركا لنفسه ويمتنع ذهاب سلسلة المحركات لا الى اول على وجود
محرك اول غير متحرك ولا متغير لا في صفاته كالمتحرك في المقولات المشهورة
ولا في ذاته كالممكن المنتقل من الليسية الذاتية الى الايسية قال
والدي العلامة طاب ثراه وهذه طريقة الخليل على نبينا وعليه السلم
حيث قال لا احب الافلين انتهى وحال هذا التقرير ايض كسابقه في الضعف
اما اولا فلا بتنائه على ما لا يتم بيانه واما ثانيا فلان كون الممكن منتقلا

من الليس

من الليس الى الايس وان اشتهر بينهم لكنه محل تأمل وليس ههنا موضع
تحقيقه واما ثالثا فلان ما ذكروه على تقدير تماميته لا يشمل
الانتقال من الليسية الذاتية الى الايسية ايض هذا ثم فيما نقله
من والده تأمل اذ الخليل لم يستدل بالحركة والتغير على وجود الواجب
بل استدل بافول الكوكب على عدم كونه واجبا واين هذا من ذاك
فليتأمل وقد قرروا طريقة الطبيعيين بوجوه اخرى قريب من هذا بحيث
لا فائدة معتدا بها في ذكرها فقد اعرضنا عنها وفي بعض الحواشي ان
بعضهم استدلوا بملاحظة الامكان لان الممكن من حيث هو ممكن لا بد له
من موجد ولا بد من الانتهاء الى الواجب لاستحالة الدور والتس ثم قال
ان كون طريقة الالهيين اخصر من هذا غير ظ ولعل وجه العدول فيه انما
هو كون هذا الطريق اوثق واشرف وفيه تأمل لان في هذا التقرير
لا بد من بيان وجود الممكن بخلاف طريقة الالهيين فيكون مقدماتها
اقل بالنسبة الى هذا ولا نعني بالاخصرية الا هذا هذا وبعض الافاضل
بعدما بين اخصرية هذه الطريقة بالنسبة الى طريقة الحركة قال واما
بالنسبة الى طريقة الحدوث او الامكان بشرط الحدوث فلعدم الاحتياج
الى استعانة الامكان والوجود كما في غيره من الطريقين المذكورين
اما اخذ الامكان فغير خفي واما اخذ الوجود فلان الحدوث المعتبر

فى احدهما هو نفس الوجود وفى الاخر ايض ماخوذ لان الممكن ما لم يخرج
من العدم الى فضاء الوجود لم يحتج الى العلة وما يق من ان عدم العلة علة
لعدم المعم فهو ليس على الحقيقة بل على المجاز لعدم تحقق التاثر والتاثير
فى العدم انتهى وفى بعض النسخ بدل الحدوث فى قوله الى طريقة الحدوث
الامكان وعلى الوجهين لا يخفى ما فيه من التشويش اما على الاول فلان
اخذ الحدوث فى كل من الطريقين فلا وجه لقوله واما اخذ الوجود آه
بل كان الصواب ان يقول واما اخذ الوجود لان الحدوث المعتبر فيهما
نفس الوجود لانه الوجود بعد العدم وهو ظ واما على الثانى فلان
طريقة الامكان غير مذكور فى كلام المحشى وليس فى كلامه اثر منه ما التعرض
له بهذه العبارة وعدم التعرض لطريقة الحدوث المذكورة فى كلام المحشى
كما ترى هذا ثم ما ذكره من ان الممكن ما لم يخرج من العدم لم يحتج الى العلة
غير م بل التحقيق ان كلا من طرفى الممكن محتاج الى العلة ولا فرق بين
الوجود والعدم اصلا والقول بان عدم العلة علة لعدم المعم على الحقيقة
ولا مجاز فيه وتحقيق المقام تطلب من تعليقات والدى على حواشى التجريد
فالصواب ان يبين اخذ الوجود بان الممكن ما لم يوجد لم يحتج الى العلة الموجودة
بل يكفى فيه عدم العلة غاية الامر وجوب ان يكون ذلك العدم عدما ممتنعا
بالذات او ينتهى اليه ولا بد فى اثبات الواجب من بيان وجوب العلة

الموجودة

الموجودة
كما لا يخفى وبعد اللتيا والتى يرد عليه ان فى طريقة الالهيين ايض لا بد
من اخذ الوجود اذ لو لم يكن موجودا فلا ترديد ولا حاجة الى علة ولا دور
ولا تسلسل وهو ظ وكانه وقع سهو فى هذا الكلام والله يعلم واما كونها
اوثق فهو بالنسبة الى طريقة الطبيعيين ظ وكذا بالنسبة الى طريقتى المتكلمين
لابتنائهما على حدوث العالم الذى اشكل اثباته بالدليل العقلى بحيث لا يتطرق
المناقشة اليه بل نقول ما يصلح دليلا عليه انما يتم بعد اثبات واجب الوجود
واما قبله فلا يمكن الاستدلال بوجه صالح للاعتماد على حدوث العالم
بمعنى ما سوى الله نعم قد استدلوا على حدوث العالم الجسمانى وبمجرد ذلك
لا يثبت المطلوب اذ لعله ينتهى السلسلة الى قديم غير جسمانى ممكن يكون
هو المحدث للحوادث فلا يثبت الاحتياج الى الواجب الا ان يتمسك بالدعوى
المذكورة سابقا وقد عرفت فسادها فتأمل وايض القول بان علة الحاجة
هى الحدوث او الامكان بشرط الحدوث خلاف التحقيق فطريقة الالهيين
اوثق لحقية بنيانها واعلم ان الشيخ ايض حكم بكون منهج الالهيين اوثق
واشرف من غيره حيث قال فى اخر النمط الرابع من الاشارات تأمل كيف
لم يحتج بيان الثبوت الاول ووحدانيته وبرائته عن الصمات الى تأمل
لغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا (الى النقايص والعيوب)
عليه لكن هذا الباب اوثق واشرف ثم جعل قوله تع سنريهم اياتنا فى الافاق

وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وقوله تع اولم يكف بربك انه على كل
شيء شهيد اشارة الى الطريقين ووسم الطريقة الثانية بطريقة الصديقين
الذين يستشهدون به لا عليه والظ ان حكم الشيخ بالاوثقية باعتبار انه
لا يحتاج الى اعتبار حدوث او حركة بل يكفي التمسك باصل الموجود
بخلاف المناهج الاخرى فانه لا بد فيها من بيان وجود حادث او متحرك
وهذا وان كان ظ لكن لا شك ان الاول اوثق فتدبر وقال المص قدس سره
في شرحه للاشارات في بيان وجه الاوثقية والاشرفية ان اولى البراهين
باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول واما عكسه الذي هو
الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطي اليقين وهو اذا كان للمطلوب علة
لم يعرف بها كما بين في علم البرهان انتهى قال صاحب المحاكمات ان قيل الاستدلال
بالوجود على الواجب ليس استدلالا بالعلة على المعلول والا لزم ان يكون
الواجب معلولا قلنا الاستدلال بالعلة على المعلول هو الاستدلال من
واجب الوجود على معلولاته فانا في الطريقة المختارة نثبت واجب الوجود
اولا ثم نستدل به على ساير الموجودات واما القوم فيثبتون ساير الموجودات
ويستدلون بها على وجود الواجب وبعبارة اخرى نحن نثبت الحق ونستدل
به على الخلق واما هم فيثبتون الخلق ويستدلون به على الحق فطريقنا اشرف
واوثق انتهى كلامه زيد اكرامه ولا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف والمحشون

تارة اثبتوا كون هذا البرهان لميا بان كون العالم مصنوعا ومجعولا
علة لكون الواجب صانعا للعالم اي هو علة لهذا الوجود الرابطي للواجب
لا الوجود في نفسه لان الوجود في نفسه للواجب تع ليس معلولا ووجود
العالم في نفسه معلول للواجب والوجود الرابطي للواجب وهو كونه
صانع العالم معلول للعالم باعتبار مصنوعيته ومجعوليته ولا استبعاد
في ذلك كما في المؤلفية وذي المؤلفية فان كون الشيء مؤلفا علة لذي
المؤلفية على ما ذكره الشيخ فكون العالم مصنوعا ومجعولا علة لكونه ذا جاعل
واجب بالذات ولما اوردا انه يلزم ح ان لا يثبت للواجب صانعية
العالم باعتبار ذاته وفي ذاته مع قطع النظر عن ملاحظة حال العالم
اجاب بعضهم بان صانعية العالم يمكن اعتبارها من وجهين احدهما
بحيث يكون وصفا للعالم ومعناها ح كون العالم بحيث يكون له صانع
واجب الوجود بالذات وثانيهما بحيث يكون وصفا للواجب تع ومعناه
ح كون الواجب بحيث يكون صانعا للعالم وللعالم صفتان احديهما
المصنوعية والمجعولية والاخرى كونه ذا صانع جاعل والاولى علة للثانية
والنتيجة هي كون العالم ذا صانع واجب الوجود لا كون الواجب صانع العالم
وصورة القياس هكذا العالم مصنوع وكل مصنوع ذو صانع واجب
بالذات وكون الواجب صانع العالم يظهر وينكشف بعد تحقق تلك النتيجة

من غير احتياج الى نظر وكسب وهذا الظهور بطريق الاتفاق فثبوت
صانعية الواجب تعالى للعالم انما هو بالنظر الى ذاته لا بواسطة امر اصلا
غاية ما في الباب انه يظهر لنا وينكشف عندنا بعد تحقيق ذلك القياس
تحقيق كون الواجب صانع العالم لازم تحقيق ذلك القياس لكن اللزوم ليس
اصطلاحيا بان يكون حقيقة القياس ملزوما لتحقيق كون الواجب صانع
العالم وعلة له بالقياس اليه لان ثبوت صانعية العالم ليس معللا بغير ذاته
اصلا بل بالمعنى اللغوي بمعنى انه لا ينفك احد العلمين من الآخر لانه اذا ثبت
القياس المذكور يصير كون الواجب صانع العالم بديهيا لا يحتاج الى
نظر وفكر اصلا فكون الواجب صانع العالم ثابت له باعتبار ذاته بلا علة
غير ذاته ويمكن ان يقال ان كون الواجب صانع العالم قد ظهر حقيته سبحانه
اللم لان له دليلا لميا هذا ملخص كلماته وانت خبير بما فيه اما اولا
فان مبنى ما ذكره من حديث المؤلف وذي المؤلف الذي نقله عن الشيخ
مما لا يرجع الى تحصيل كما يشهد به التامل واشار اليه والدي في حواشيه
على حواشي التجريد واما ثانيا فلان هذا التكلف والتمحل يجري في
جميع الاستدلالات الانية ولا اختصاص له بهذا الدليل بل يجري
في الطرق الاخرى ايضا فلا يصلح وجها لاوثقية هذا الطريق وبالجملة
فساد هذا الوجه وضعفه ظاهر لا يحتاج الى تجشم بيان فلا علينا ان لا نتعرض

لما فيه

لما فيه من الامور الاخرى فتامل وبوجه آخر وهو ان الاستدلال ههنا
انما هو بحال مفهوم الوجود وهي احتياج فرده الممكن الى العلة على ما في
حاشية بعض المعاصرين او كونه ذا فرد في نفس الامر كما ذكره بعض الافاضل
على ان بعضه واجب لا على ذات الواجب في نفسه وكون طبيعة الموجود
مشتملا على فرد هو الواجب لذاته حال من احوال تلك الطبيعة فالاستدلال
بحال تلك الطبيعة على حال اخرى لها معلولة للحالة الاولى وهذا ايضا
كما ترى وتارة يقولون ان جميع براهين اثبات الواجب لمية بحسب الحقيقة
بناء على ما نقل عن الشيخ الرئيس ان ساير الطرق شبيهة باللم لكونه يجب
من المعلوم الى العلة اذ الحدوث والامكان بشرط الحدوث او الحركة معلولة
للواجب بخلاف هذا المنهج لكونه نظرا الى طبيعة الوجود وهي ليست معلولة
للواجب وان كان بعض افرادها معلولة له وهذا ايضا مع فساد بنيانه مما لا
وقع له كما لا يخفى وقال بعض الفضلاء بعد ما وجه الاوثقية بهذا الوجه
فتامل فانه لا يثبت من هذه الدلائل الا وجود علة لجميع الممكنات خارجة
عنها اي غير ممكنة ولا يثبت بها خصوص الذات المقدسة الالهية والشيخ
صرح بان الاستدلال بوجود المعلوم على علة ما في الحقيقة استدلال من العلة
على المعلوم فيكون لميا ويمكن ان يكون قول المصنف ره في اثبات الصانع دون
اثبات الله او اثبات الواجب اشارة الى هذا فتدبر انتهى اقول كون هذا الدليل

دالا على وجود علة ما لكن بعد اثبات التوحيد وسائر صفات الواجب
يثبت خصوص الذات المقدسة وما نقله من ان الاستدلال بوجود المعم
على وجود علة ما استدلال لمى وان نسب الى المشهور الى الشيخ لكنه كلام واه
جدا بل لا فرق بين علة ما والعلة المعينة اصلا وكانه لم يفهم كلام الشيخ ايضا
فما يدل عليه وتحقيق المقام في حواشي والدي دام ظله ثم ان كان مراده بيان
وجه اخر للاوثقية فحاله يظهر مما علمت فتدبر ثم صلاحيته هذا وجها للعدول
عن قوله في اثبات الواجب غير ظ نعم يصلح وجها للعدول عن قوله في اثبات الله تعم
الا ان يق ان قوله اثبات الصانع فيه اشارة الى ان المثبت انما هو وجود
علة ما لما اشتهر في الالسن من ان المصنوع لم يدل الا على صانع ما وليس
هذه في قوله اثبات الواجب فافهم والظ ان النكتة في عدول المص انما هي
الاشارة الى ان الدليل اني منتقل فيه من المعم الى العلة ولا يمكن اقامة البرهان
اللمي عليه كما قال الشيخ في المقالة الثانية عن الهيات الشفا انه لا حد له ولا برهان
عليه بل هو برهان على كل شيء بل انما عليه الدلائل الواضحة هذا وقد ذكروا
في وجه العدول وجوها اخرى رأينا الاولى العدول عن ذكرها فتامل
فتارة يقولون ان جميع البراهين انية لكن هذا الدليل اشبه الانيات
باللم لان البراهين الانية ما هو اقربها الى اللم في الوثوق بل كاد ان يكون
في مرتبته على ما صرح به الشيخ الرئيس وهو الاستدلال باللوازم المنتزعة

عن حاق

عن حاق الملزوم وهذا المنهج لكونه نظرا في طبيعة الموجود كك فان حقيقة
مفهوم الموجود انما ينتزع من ذاته تعم بذاته من غير اعتبار قيل ذايد
على ذاته فهو وان لم يكن برهانا لميا لكنه لا ينقص عنه ايض وفيه مناقشة
ويقرب من هذا ايضا ما ذكره بعض المحشين من انه قد تقرر في فن البرهان
ان اوثق البراهين ما يكون حد الوسط فيه حال جوهر الموضوع وما نحن فيه
كك لان قولنا بعض الموجود واجب استدل عليه من حال جوهر الموجود
والوجود وطبيعته انتهى وقال بعض الافاضل قال بعض الفضلاء في وجه
وثاقة هذا الطريق بهذه العبارة اما وثاقة طريقة الوجود فلعدم الايرادات
الموردة على طريقة الامكان من امكان الاولوية الذاتية وشبهة ما قبل
المعلول الاخير وغيرها وقال في بيان الاشرفية اما اشرفية الوجود فقط
اذ الوجود فعل والامكان قوة انتهى فان قلت في هذا المنهج ايض استعين
بالممكن لان الشق الثاني من ترديد كلام المص وهو والا استلزم مرجحه
ليس الا الممكن قلت اخذ الممكن هنا ليس مقصودا بالذات بل بالعرض
والتبعية بخلاف غيره فان المنظور بالذات فيه هو الامكان وما يجري
مجراه انتهى ولا يخفى ان امكان الاولوية الذاتية وشبهة ما قبل المعم الاخير
يرد على طريقة الوجود ايض وما قيل في الدفع مشترك فما نقله في وجه الوثاقة
ضعيف جدا وما افاده من ان اخذ الممكن هنهنا ليس مقصودا بالذات بل بالعرض الخ

لا اتجاه له لان ذلك لا يوجب عدم ورود الايراد بل بمجرد احتمال الامكان
يتوجه الايراد سواء كان مقصودا بالذات او بالعرض الا ان يكون كلامه
متعلقا بما نقله في بيان الاثر فيه وح لا ايراد عليه هذا وفي كلمات هذا الفاضل
في تتمة هذه الحاشية تامل ولقد تركنا التعرض له مخافة زيادة الاطناب
وملالة الاصحاب وقال بعض الاصحاب المعاصرين اقول طبيعة الوجوب
لما كانت طبيعة تابعة لطبيعة الوجود عارضة لها فهي متاخرة بالذات
عنها كما يظهر على من تتبع عبارات الشفاء وغيرها فيكون الموجود بما هو
موجود متقدما بالذات على الموجود بما هو واجب والواجب بما هو واجب
وهذا لا ينافي ما هو المشهور من ان الشيء ما لم يجب لم يوجد لان المراد منه
ان الماهية ما لم يتصف في مرتبة العقل وجودها بصفة الوجوب لم يمكن ان
يوجد لا ان اتصاف الشيء في الخارج بصفة الوجوب متقدم على تحققه فيه
او في الذهن على ثبوته فيه اذا تمهد ذلك فلا يخفى ان الاستدلال بالموجود
بما هو موجود وان له فردا في الخارج على الواجب بما هو واجب وان له
فردا خارجيا برهان لمي بلا تمحل وتكلف لا اني لان ثبوت الفرد الخارجي
للموجود بما هو موجود متقدم بالذات والطبع على ثبوت الفرد الخارجي
بما هو واجب ولا يتوهم انه يلزم على هذا ان يكون الواجب بما هو واجب
معلولا لشيء اذ اللازم تقدم اعتبار الوجود على اعتبار الوجوب

وهو

وهو ليس بمستنكر اذ ذاته تعالى من جهة انه مبدء للاثار فرد للموجود والوجود
ومن جهة انه منشأ لوثاقة الوجود فرد للواجب والوجوب والاعتبار الاول
مقدم بالذات على اعتبار الثاني كما في تقدم وجوب الوجود على سائر
الصفات وفي تقدم العلم والقدرة على الارادة وطبيعة الوجود والموجود
بما هو موجود متقدم على جميع الاشياء بل على جميع الاعتبارات بالذات ولهذا
جعل موضوعا للفلسفة الاولى والمراد بما قال الشيخ وغيره انه لا برهان
عليه بل هو البرهان على كل شيء انه لا برهان على ذاته من غيره لا انه ذاته
باعتبار وملاحظة ليس برهانا على نفسه باعتبار اخر او بعض صفاته ليس
برهانا على بعض اخر بل هو الشهيد عليه كما على غيره ولهذا بعينه صار هذا
المنهج اشرف واخص من غيره الماخوذ فيه وجود الممكن او الحادث او المتحرك
شاهدا عليه تعالى انتهى وفيه تامل اما اولا فلانا لا نسلم ان الوجوب نعت
للوجود بل هو كيفية للنسبة على ما هو المشهور وح لا يلزم تاخرها عن الوجود
لا بل فيكون متاخرة عن النسبة والنسبة متاخرة عن وجود الطرفين
فيكون متاخرة عن الطرفين فثبت تاخره عن الوجود الذي هو احد الطرفين
على اكد وجه اذ الوجوب انما هو صفة لنفس النسبة والمتاخر عن الطرفين
انما هو وجود النسبة لانه الفرع لوجود الطرفين فلا يلزم تاخر الوجوب
عن الوجود فتامل واما ثانيا فلان بعد تسليم كونه نعتا للوجود فلا نسلم

وجوب تأخره عنه لانه ان ادعى ان الثبوت الرابطي من الوجوب للوجود متأخر
عن ثبوت الوجود في نفسه فغير مسلم بل ثبوت الشيء للشيء مستلزم لثبوته في نفسه
لا فرع له على ما هو التحقيق وان ادعى ان الثبوت في نفسه للوجوب متأخر عن
الثبوت في نفسه للوجود فغير مسلم ايضا اذ الثبوت في نفسه للوجوب انما هو
بمعنى ثبوت ما ينتزع منه اي موصوفه الوجود فهو ايضا ثبوته كثبوت الوجوب
فيرجع معنى ثبوت الوجوب في نفسه الى ثبوت الذات المتصفة بوجوب الوجود
في نفسه فلا يكون متأخرا عن ثبوت الوجود فافهم واما ثالثا فلان ما ذكره
في بيان معنى ما اشتهر من تقدم الوجوب على الوجود كلام واه جدا لانه اذا
لم يكن له وجود اصلا قبل الوجود ولا يمكن ذلك بناء على انه نعت له فلا يمكن
ان يصفه العقل به الا بتمحل فلا يمكن ان يتصف به قبله في مرتبة العقل
ايضا وايضا لا شك ان اتصاف الشيء بالوجود لا يتوقف اصلا على ان يلاحظ
العقل اتصافه بالوجوب ويصفه به بل يتوقف على اتصافه به في نفس الامر
فان قلت كان مراده بمرتبة العقل هو نفس الامر لان معنى نفس الامر يرجع اليه
عند التفتيش قلت بعد التنزل عن التكلف في حمل العبارة ان الايراد الاول
يصير حينئذ اظهر الورود كما لا يخفى وعلى هذا فالاتصاف بالوجوب الذي يدعى
انه متأخر عن الوجود ما هو فعليه البيان اذ نحن لا نعلمه بل نحكم بالبديهة
بان الاتصاف بالوجوب الذي يدعى انه متأخر ليس الا في نفس الامر وانه ليس

الاتصاف به

الاتصاف به قبل الوجود وبعده الا بمعنى واحد ووجه واحد فاذا كان هو
متقدما على الوجود فاين المتأخر عنه فتدبر واما رابعا فلان الاستدلال
وقع من الموجود المشاهد المعلوم او من طبيعة الموجود باعتبار تحققه في ضمن
ذلك الفرد وظاهر انه ليس ذلك علة لثبوت الفرد الخارجي للواجب بما هو واجب
بل ما يتوهم كونه علة له هو ثبوت الفرد الواجبي للوجود والاستدلال لم يقع
منه بل هو عين المدعى كما لا يخفى واما خامسا فلانه على ما ذكره لا يمكن جعل
الاستدلال استدلالا على ثبوت الوجود للصانع بل على ثبوت الوجوب
له وفيه مع كونه تعسفا جدا ان ثبوت الوجوب له على زعمه موقوف على ثبوت
الوجود له والاستدلال انما وقع منه فلا بد ان يثبتوا اولا وجوده حتى يتم
الاستدلال على وجوبه وهم قد اخلوا بذلك على ان بعد اثبات ذلك يكفيهم
ذلك ولا حاجة الى الاستدلال على ثبوت الوجوب له وفيه ما فيه واما سادسا
فلان قوله والموجود بما هو موجود متقدم الخ ممنوع وقد ظهر وجهه مما سبق
وقوله ولهذا جعل موضوعا للفلسفة الاولى ما وضعه واخترعه هو نفسه
والشيخ في الهيات الشفا بعد ما حقق ان موضوع الالهي هو الموجود من حيث
هو موجود وبين الوجه فيه قال وهو اي العلم الالهي هو الفلسفة الاولى لانه
العلم باول الامور في الوجود وهو العلة الاولى واول الامور في العموم
وهو الموجود والوحدة واراد بالعلة الاولى التي حكم بانها اول الامور

فى الوجود وهو ذات الواجب تعالى كما هو الظاهر لا الموجود من حيث هو موجود
حتى يتوهم تقدمه على جميع الاشياء فافهم ومراد الشيخ بانه لا برهان عليه
انه لا يمكن اقامة الدليل اللمى على وجوده تعالى كما اشرنا اليه وكانه اصطلح
على اطلاق البرهان على خصوص اللمى والدليل على غيره او على الاعم فلا حاجة
الى اعتبار تقييد فى كلامه فتامل وانما اطنبنا الكلام مع ان المرام ليس
مما به زيادة الاهتمام سالكا طريقة الاقوام وتبركا فى الابتداء بذكر
كلمات هولاء الاعلام وعلى الله التوكل وبه الاعتصام **قوله** واما كون
هذه الطريقة اشرف من الطرق الاخرى فلان الملحوظ فيه هو مجرد الوجود
وهو خير محض لا شر فيه بوجه من الوجوه على ما هو المشهور فهو منبع كل
شرافة وموجب كل اناقة فالطريق المحاول له اشرف من غيره هذا وقد ظهر
من كلام الشيخ الذى نقلناه سابقا وجه اخر للاشرفية وتوجيهه انه قد لوحظ
فى الطرق الاخرى شيء من مخلوقاته تعالى الاجنبية له تعالى بخلاف هذا الوجه اذ قد لوحظ
فيه الموجود المطلق وهو ليس باجنبى له تعالى بل انه تعالى فرد منه فكانه فيه استشهد
به على ذاته وفى الطرق الاخرى استشهد بغيره من مخلوقاته عليه ولا شك ان الاول
اشرف وبهذا يظهر وجه حكمه بانه طريقة الصديقين هذا وقال المحقق
فى شرحه للاشارات لما كان طريقة قومه اصدق الوجهين وسمّاهم با
الصديقين فان الصديق هو ملازم الصدق انتهى وسيجيء عن قريب زيادة كلام

فيه انش

فيه انشاء الله تعالى **قوله** ويمكن تقرير هذا الدليل اه قيل هذا صريح فى انه
يمكن تقريره بوجوه عديدة فلا يرد عليه ما يتوهم من انه لا وجه لانحصار
تقريرات هذا الدليل فى اربعة انتهى وانت خبير بعدم دفع الايراد على ان
الظ انه لا يمكن تقريره بوجه اخر يكون فى البين فرق معنوى لا يكون
بمجرد تغيير الالفاظ والعبارات كما لا يخفى لكن الصراحة التى ادعاها القائل
لم نجد منها اثرا هذا ثم الاولى ان يبين الفرق بين هذه الوجوه ان فى الثلثة الاول
كلها ادعى بداهة وجود الافراد للموجود ثم ردد فيها بانه اما ان يوجد
فيها واجب وهو المط ام لا والتفاوت فيها انما هو فى تالى هذا الشق ففى الاول
جعل التالى فى شق الثانى لزوم الانتهاء الى الواجب فثبت المط وفى الثانى
جعل لزوم الدور والتس المحالين فيكون الشق الثانى بط فبقى الاول وثبت
المط وفى الثالث جعل تحقق الواجب لكن لا يكون المنظور فيه هو ثبوت المط
كما فى الاول بل لزوم خلاف الفرض فيكون المنظور فيه ايض بطلان الشق الثانى
لكن بوجه اخر غير ما ذكر فى الاحتمال الثانى واما التقرير الرابع وهو الذى
ذكره الش وهو المشهور بين المتكلمين فقد اخذ فيه فردا من افراد الموجود
المعلوم وجودها بداهة وردد فيه بانه اما واجب فثبت المط اولا فاما
ان يلزم الدور والتس او ينتهى الى الواجب ولما استحال الاولان فتعين
الثالث وهو المط وح يكون الفرق بينها ظ لا يكون بمجرد تغيير الالفاظ

والعبارات على ما قرره بعض المحققين لكن لا يذهب عليك انه على هذا يمكن
حمل كلام المص على التقرير الاول ايض نعم لا يمكن حمله على الثانى فلا تخصيص
المحشى التقريرين الاخيرين بانهما محتملا كلام المص بل لا يحتمل ما ذكره على
تقرير بعض المحققين ايض لانه على ما ذكره لا يمكن حمل كلام المص على تقرير الش
ايض بل يتعين حمله على التقرير الثالث فقط كما لا يخفى وبما قررنا ظهر فساد ما قاله
بعض المحشين من ان فى عبارة المحشى خدشه اذ الكل محتمل عبارة المص الا
ان بعضها اقرب وبعضها ابعد الا ان يكون مقصوده ان ما ذكره المص
خلاصة الدليل ويمكن تقريره بكل من تلك الوجوه بتصرفات فى العبارات
وفيه ان المحشى لم يذكر ذلك بل غرضه بيان انه على اى وجه يمكن حمل عبارة المص
يكون بحيث يكون خصوص مفهوم من الكلام لا ان يكون خلاصته هو ذلك
فتدبر قوله فان كان واحد منها آه اى من افراد الموجود مطلقا او من افراده
المعلومة بالبديهة وكذا الحال فى قوله وان كان كلها ممكنا واما قوله الافراد
الموجود فى التقريرين الاخيرين فلا بد من حمله على افراده مطلقا كما لا يخفى
والفاضل المعاصر قد حمله على الثانى وانت خبير بان هذا التوجيه وان
كانت العبارة لا يابى عنه لكنه اعتبار تغيير فى التقرير لا طائل تحته بل الاولى
ان يجعل التفاوت بمجرد التغيير فى تالى الشق الثانى كما ذكرنا فالاولى هو
التوجيه الاول فتامل قوله ويمكن حمل عبارة المص على هذا آه قال الفاضل المعاصر

بان يجعل

بان يجعل ضميره استلزمه راجعا الى كون الموجود واجبا ولام الموجود للجنس
والقضية مهملة وعلى الاخر وهو الاخير الى الواجب وهو للعهد وهى شخصية
وعدم احتمال الحمل على الاولين كعدم احتمال تقرير اخر يظهر بادنى تامل
انتهى وكان عدم احتمال الحمل على التقرير الاول بناء على توجيهه له وذلك
لانه ان كان اللام للعهد فيكون المعنى الموجود المعهود ان كان واجبا وان
كان للجنس كان المعنى فرد ما من افراد الموجود ان كان واجبا وشئ منهما
لا يوافق التقرير الاول على ما ذكره اذ المنظور فيه فرد ما من الافراد المعهودة
لا فرد معهود ولا فرد ما من الافراد مطلقا هذا واما على التوجيه الاول
الذى ذكرنا فيمكن حمل عبارة المص عليه كما لا يخفى لكن على هذا الاولى
حمل عبارة المحشى على ما ذكره الا انه يناقش بانه على ما ذكره ايض يمكن حمل
عبارة المص عليه بان يجعل اللام للعهد ويعتبر التقييد فى المعهود بما
علم بديهة اذ امثال هذه فى عبارة المصنفين الذى قد تجاوز الحد فى الاختصار
فيه غير عزيز كما لا يخفى على من تفحص قوله هذا واما قوله كعدم احتمال
اخر ففيه تامل اذ يحتمل الحمل على ما ذكرنا اولا فى توجيه التقرير الاول
من المحشى وهو تقرير جيد غير التقريرات الاربعة بناء على توجيه ما
ذكره هذا الفاضل فتدبر قال الش لا شك فى وجود موجود آه اعترض
عليه بان هذا الترديد بقبيح اذ الموجود الغير المشكوك فيه ممكن بلا شبهة

فلا يحتمل ان يكون واجبا وانت خبير بان امثال هذه الترديدات لا بعد
فيها حيث يكون الغرض استيفاء جميع الاحتمالات العقلية وعدم اهمال
شيء منها حتى لا يبقى مجال للبحث اصلا على ان من الموجودات التي لا شك
في وجودها ما امكانه نظري كالشمس والقمر ولهذا استدل الخليل عم بالافول
فلا قبح في الترديد اصلا كما افاده بعض المعاصرين وح لا حاجة الى ما تكلفه
السيد المحقق الفخري ولا الى ما تمحله بعض المحققين مع ان فيه ما فيه وفي
بعض الحواشي لم يفهم الاعتراض فقرره هكذا الموجود الغير المشكوك فيه ممكن
بلا شبهة لان الموجود الذي يكون واجبا مشكوك فيه بعد وانما يثبت
وجوده بالدليل فالترديد بانه ان كان واجبا او ممكنا قبيح ولا يخفى سخافته
فتامل قوله وناسب اهل البحث اه واما اهل الذوق والكشف الذي يلائم
مذاق المحشي فمندوحة عن تجشم استعمال البراهين ولا اشتغال بها
ان كانوا صادقين والله يعلم قوله لزم الدور بانه ان الموجودية من
حيث هي مع قطع النظر عن خصوص كل فرد منها موقوف على تقدير انحصار
الموجود في الممكنات على ايجاد يكون هو علة لجميع افرادها اي ما لم يحصل
ايجاد خارج لم يحصل شيء من الموجودات اصلا وذلك بناء على المقدمة
البديهية التي سيذكرها من ان مجموع الممكنات في حكم ممكن واحد في
امكان طريان العدم عليها وانه لا بد لها من علة خارجة والايجاد يتوقف

على الموجودية اذ الشيء ما لم يوجد لم يوجد وليس موجوديته غير ما
توقف على ذلك الايجاد فيلزم الدور لا يقال لعله لا يكون العلة الخارجة
عن سلسلة الموجودات ايجادا واحدا بل ايجادات غير متناهية وح
فاذا توقف موجود على ايجاد لا يكون ذلك الايجاد موقوفا على ذلك الموجود
بل على موجود اخر وهكذا فلا يلزم الدور بل التس لانا نقول على هذا
يرجع الامر الى سلسلة واحدة متسلسلة وقد ظهر بالمقدمة المذكورة
انه لا يكفي ذلك في وجود الممكن بل لا بد من ايجاد خارج وبالجملة بملاحظة
المقدمة المذكورة يظهر ان مجموع الموجودات لا بد له من ايجاد خارج
واحدا ومتعددا متناه او غير متناه يكون هو علة لجميعها اي ما لم يحصل
ذلك الايجاد الواحد او المتعدد لم يحصل شيء من الموجودات اصلا وح
يلزم الدور بلا خفاء اذ ذلك الايجاد يتوقف على موجود فوجود ذلك
الموجود لكونه من جملة السلسلة موقوف على ايجاده وايجاده موقوف
على وجوده وهو الدور وعلى هذا فيمكن ان يكون مراد المحشي بتوقف موجود
ما هو توقف ذلك الموجود فيكون المراد ان تحقق واحد من الموجودات
يتوقف على هذا التقدير على ايجاد وتحقق ذلك الايجاد يتوقف على ذلك
الموجود لكنه بعيد بل الظاهر ان مراده ما اشرنا اليه اولا من ان المراد بتوقف
موجود ما هو توقف طبيعة الموجود من حيث هي اي لا يتحقق فرد منه اصلا

مالم يتحقق ايجاده ولا يتحقق ايجاده ما مالم يتحقق فرد منه فتامل فيه وبما قررنا
يندفع ما اورده فخر المحققين من انه يجوز ان يكون تحقق كل موجود موقوفا
على ايجاد سابق عليه وذلك الايجاد يتوقف على موجود اخر غير ما توقف عليه
وهكذا فيلزم التسلسل لا الدور ووجه الدفع ظ لا يخفى وبوجه اخر نقول
في دفعه على تقدير انحصار الموجود في الممكنات يلزم اما الدور او التسلسل
ولما كان التسلسل غير مفيد بناء على المقدمة الاتية فيلزم الدور البتة لكن حمل
العبارة عليه بعيد هذا واما ما افاده السيد الداماد في دفع هذا الايراد
ففيه ما فيه وما ذكره بعض المحققين في تصحيحه مما يستنكره العقل ولا يتحمله
النقل وكذا ما ذكره بعض المحشين وما ذكره بعض المحققين ثانيا بقوله فالاولى
فهو وان كان اولى ويقرب من الحق الا انه ايض فيه ما فيه يظهر ذلك كله
بالمراجعة مع ادنى تامل فتامل قوله ومنها ان ليس للموجود المطلق اه توضيحه
انه للموجود المطلق مبدء يكون مبدء اله من حيث هو اى يكون مبدء الجميع
افراده والا لزم تقدم الشئ على نفسه لانه يكون مبدء النفسه ايض لانه
من جملة الموجودات كما لا يخفى قوله وبذلك يثبت وجود واجب الوجود بالذات
وذلك لان الممكن من حيث هو ممكن لا بد له من مبدء يكون مبدء الجميع افرادها
بناء على المقدمة الاتية فعلم وجود فرد للموجود المطلق غير الممكن وهو الواجب
فتامل فيه هذا وما ذكره بعض المحشين في حاشيته من انه يمكن اتمام

البرهان

البرهان بدون اخذ تلك المقدمة واه جدا بل لا بد من اخذها على ما قرره
فتامل ويمكن تقرير هذا الدليل بوجه اخر بان يق مراده بالموجود المطلق
هو الموجود الحقيقي الذي يعتقد المحشي انه معنى واحد وان تحقق جميع الموجودات
انما هو باعتباره على ما سيصرح به في مواضع ويدعى بداهته ويقول انه اظهر
من الشمس عندي فيوضح ان ذلك الموجود لا مبدء له اذ لو كان له مبدء
موجودا البتة فيكون اما عين هذا الموجود فيلزم تقدم الشئ على نفسه
او يكون موجودا باعتباره فيلزم الدور وبذلك يثبت وجود واجب الوجود
بالذات لان الموجود المطلق الذي لا مبدء له ان هو الا الواجب بالذات
هذا لكن يرد على هذا التوجيه انه على هذا لا حاجة الى ضم المقدمة الاتية
لانه اذا ثبت ان ذلك الموجود لا مبدء له فيكون واجبا بالذات كما قلنا
ولا دخل لمقدمة اخرى في اثبات المطلوب الا ان وصفه بانه طريقة الصديقين
ملائم هذا كما لا يخفى وعلى الوجهين يندفع ما اورده فخر المحققين من انا
لا نسلم ان الموجود المطلق لا مبدء له ولزوم تقدم الشئ على نفسه ممنوع اذ الموجود
المطلق ليس الا الموجود العام وتحققه في ضمن فرد يتوقف على تحققه في ضمن
فرد اخر وهلم جرا كما لا يخفى وقال الفاضل المعاصر هذا البرهان مستفاد من
كلام الشيخ الرئيس في ثاني اول الهيات الشفاء وبيانه بالعبارة الاولى
ان لنا الموجود بما هو موجود مع قطع النظر عن خصوصيته سوى الوجود

المهيات والطبايع كما لا يخفى

لا يحتاج في تحققه في الخارج الى موجب اوجب تحققه والا لاحتاج جميع الموجودات
اليه بديهة فاحتاج هو ايضا الى نفسه وذلك تقدم الشخص على نفسه فطبيعة
الموجود بما هو موجود واجبة التحقق في الخارج ممتنعة العدم لا لعلة
ولو لم يكن لها فرد يجب وجوده بالذات كان عدم الجميع ممكنا بناء على المقدمة
الآتية فينعدم الطبيعة بانعدام الكل هف وانت تعلم ان المراد بالوجود
المشتق منه الموجود ههنا ليس هو الوجود العام البديهي الاعتباري
الانتزاعي الذي ليس له تحقق في الخارج اصلا بل هو من المعقولات الثانية
بالمعنى الاعم وهو زائد على جميع الموجودات معلل بها في الذهن بل المراد هو
الوجود الحقيقي الذي هو منشأ الآثار ومحقق الحقائق وهو الموجود بالحقيقة
ومعلوم بوجه ما فليتدبر انتهى وعبارة الشيخ الذي اشار اليه هو
هذا ثم المبدأ ليس مبدأ للموجود كله ولو كان مبدأ للموجود كله لكان مبدأ
لنفسه بل الموجود كله لا مبدأ له انما المبدأ مبدأ للوجود المعلول فالمبدأ هو
المبدأ لبعض الموجود انتهى وانت تعلم انه ينطبق صريحا على ما ذكرنا اولا في
توجيه البرهان لا على ما ذكره هذا الفاضل من ان طبيعة الوجود لا مبدأ
لها حتى يحتاج الى حمل الموجود على الموجود الحقيقي لا الاعتباري الانتزاعي
ثم لا يخفى ان الوجود الحقيقي هو امر واحد شخصي هو عين ذات الواجب تعالى
على ما قالوا وليس طبيعة كلية يكون له افراد متحققة في الممكنات وما ذكره

هذا الفاضل

هذا الفاضل انما يستقيم لو كان الامر على الثاني كما لا يخفى واما ما افاده بعض المحققين
في توجيه هذا البرهان فلا يستحق البيان وكذا ما ذكره بعض المحشين فتفطن قوله
وهذا حقيق بان يكون طريقة الصديقين هذا على التوجيه الثاني الذي ذكرنا
ظ كما اشرنا اليه واما على التوجيه الاول فيمكن ان يقال ان كونه طريقة الصديقين
باعتبار ما اشرنا اليه سابقا من انه يستدل فيه بالموجود المطلق والواجب تعالى
فرد منه كانه فيه استدل به على ذاته وفي الطرق الاخرى استدل بالموجودات الممكنة
واحوالها عليه تعالى ففيها استشهاد بغيره عليه تعالى وظاهر ان الاول انسب بطريقة
الصديقين الذين يقصرون نظرهم الى ذات الحق ويتوجهون بشراشرهم اليه و
يعرضون عما عداه طرا ويقرب من هذا ما ذكره بعض المحققين حيث قال بعد
وصف الصديقين فان قلت فباى وجه جعل هذا البرهان من تلك الطريقة
قلت من حيث انه نظر في الوجود المطلق والوجود المطلق المعرى عن جميع القيود
هو الذي جعلوه عين ذاته تعالى والوجود المطلق الذي نظرنا فيه وان لم يكن معرى
عن القيود بل هو لا بشرط القيود وفرق ما بينهما الا انه منتزع من ذاته تعالى بذاته
فهو وجه من وجوهه تعالى والنظر في وجه من وجوهه ادانا الى حقيقته فكانا
استشهدنا به عليه اذ وجه الشيء هو الشيء بوجه فتفطن وكان المطلب ليس
مما يقتضى زيادة بسط فتفطن قوله مجموع الموجودات من حيث هو ليس له مبدأ
بالذات اى مبدأ خارج يكون مبدأ لجميعها اذ لا خارج عن الموجودات

وبضم المقدمة المذكورة من ان مجموع الممكنات لها مبدء خارج ثبت وجود
الواجب الوجود بالذات والفاضل المعاصر لما حمل الدليل السابق على ان
طبيعة الموجود لا مبدء لها حمل هذا على ما حملنا عليه ذلك من انه لا مبدء
لكل واحد من افراد الموجود والا لزم تقدم الشيء على نفسه وجعل التفاوت
بينهما بهذا الاعتبار وقال بعض المحققين بعد ما نقل عن الفخري الاعتراض
بان القول بان مجموع الموجودات ليس له مبدء انما يتم على تقدير وجود الواجب
لا مطلقا اقول لعل المحقق الفخري حمله على رفع الايجاب الكلي بحمل المجموع على
الاحادي لكن مراد المحشي انما هو المجموع المجموعي اعني الذي هو موجود على حدة
على ما قرروه كما سيجيء فنقول لو كان لمجموع الموجودات من حيث هو مجموع
مبدء فذلك المبدء لوجوب كونه موجودا يكون داخلا في المجموع المتأخر
ومن حيث كونه علة لذلك المجموع يكون متقدما عليه فيلزم تقدم الشيء
على نفسه وايضا لما كان علة المجموع علة لكل جزء منه يلزم كون ذلك
المبدء لكونه جزءا من المجموع علة لنفسه فيلزم تقدم الشيء على نفسه من
هذه الجهة ايضا انتهى وانت خبير بانه لا اتجاه لايراد الفخري على ما قررنا
ولا على ما ذكره الفاضل المعاصر واما ما ذكره بعض المحققين ففيه ان
علية بعض الموجودات للمجموع من حيث هو مجموع لا يقتضي عليته لنفسه اصلا
كما لا يخفى وما ذكره ثانيا من ان علة المجموع علة لكل جزء منه ثم وايضا

على هذا

على هذا فيصح حمله على المجموع الاحادي مع انه زعم انه لو حمل عليه يتوجه الايراد
فتأمل وبما قررنا ظهر حال ما في الحواشي الاخرى فلا تغفل قوله مجموع
الموجودات من حيث هو موجود اي في حال الوجود يمتنع عدمها بدلا عن وجودها
لما تقرر ان الشيء ما لم يجب لم يوجد واذا وجب الوجود امتنع العدم ومجموع
الممكنات لا يمتنع عدمها بدلا عن وجودها اذ لا شيء يوجب وجودها
وامتناع عدمها بالكلية بناء على المقدمة الآتية فثبت وجود واجب الوجود
بالذات بالتقريب الذي مر هكذا ينبغي توجيه هذا البرهان والاعتراض
بان المحشي بصدد بيان لزوم تقدم الشيء على نفسه لكن بعبارة اخرى
غير ما ذكر سابقا ولا اثر للتقرير المذكور منه على ما في حاشية بعض الافاضل
مندفع بمنع كونه بصدد ذلك اذ لا اثر في كلامه منه وجعل هذا عبارة
اخرى للسابق لا يقتضي ذلك لانه قريب المأخذ منه على ما قررنا فلا
باس بجعله عبارة اخرى منه كما لا يخفى وقال الفاضل المذكور تقرير كلامه
قدس سره على وجه يطابق ما رامه من لزوم الدور دون التسلسل هو ان
مجموع الموجودات لا يجوز ان يكون معدوما ولا شيئا محضا والا لزم
في خروجه الى الوجود من سبب موجود فيلزم خروجه من العدم قبل ان
يخرج فهو الدور فوجب وجود الواجب الممتنع العدم عليه في الموجودات حتى
يمكن وجود غيره منه انتهى وفيه نظر لانه ان اراد ان مجموع الموجودات

لا يجوز ان يكون معدوما مطلقا اى سواء جاز خروجه بعده الى الوجود
ام لا ثم قوله والا لزم فى خروجه الى الوجود الدور قلت لعله جاز عدم جميع
الموجودات راسا لكن ح لا يجوز خروجه الى الوجود حتى يلزم الدور
وان اراد انه لا يجوز عدمها راسا مع خروجها بعد الى الوجود فتامل
والمقدمة الاتية لا يثبت الا جواز عدمها راسا فى الجملة لا مع خروجها
الى الوجود فتامل وقال الفاضل المعاصر فى تقرير الدليل عدم جميع الموجودات
راسا بحيث لا يوجد شئ منها اصلا ممتنع اذ ما لم يمتنع جميع انحاء عدم
الشئ لم يجب وجوده فلم يوجد وليس لهذا الامتناع سبب والا لزم تقدم تقدمه
الشئ على نفسه ايض وعدم جميع الممكنات ليس ممتنعا كك كما يجيئ فيكون
فى الوجود ما يجب وجوده ويمتنع عدمه بذاته وهو المط وفائدة الحيثية
الاشارة الى ان حيثية الوجود كاشفة عن حيثية الوجوب لا انه شرط
او قيد كما ردد صاحب الحواشى الفخرية وسلم المقدمة الاولى على الاول
وقال جميع الممكنات بشرط الوجود كك ومنعها على الثانى وقال انما
يصح ذلك على تقدير وجود واجب الوجود وهو اول المسئلة على ان الذى
العلامة طاب ثراه اجاب باختيار كل من الشقين اما على الاول فبان الشرط
المذكور فى الممكنات الصرفة بناء على المقدمة الاتية وان الشئ ما لم يجب لم يوجد
لما كان من الفروض المستحيلة اذ الوجود الحاصل بلا وجوب ليس وجودا بالحقيقة

فالموصوف به

فالموصوف به ممكن بالامكان العام ان يصير شيئا محضا واما على الثانى
فبان النظر فى مفهوم الموجود مع قطع النظر عن اثبات الواجب بالذات يودى
الى ان الممكن من حيث هو ممكن لا يمكن ان يتصف به الا بالوجوب السابق
عليه ومنه يثبت وجود واجب الوجود بالذات بناء على ان ما لم يمتنع
جميع انحاء عدم الشئ لم يجب وجوده وبالعلل الممكنة لا يحصل هذا الامتناع
انتهى وما ذكره فى توجيه البرهان صحيح موافق لما ذكرنا لكن بعد حذف
قوله وليس لهذا الامتناع سبب والا لزم تقدم الشئ على نفسه ايض لظهور
استدراكه وكانه قصد به بيان لزوم تقدم الشئ على نفسه فيه ايض وما ابعد
ما رامه هيهات هيهات لا دخل له فى هذا التقرير اصلا هذا وقد حمل الحيثية
على قريب من التعليلية ونحن جعلناه بمعنى فى حال الوجود والوجهان فيه
متقاربان ثم الظ ان مراد الفخرى بكون الحيثية قيدا هو ما ذكرنا الا ما
هو الظ منه اذ الماهية المقيدة بالوجود بل لك المعنى لا وجود لها الا باعتبار
الوجود وهو لم يتعرض فى الاعتراض لهذا وح فالحق فى جواب الاعتراض
على ما ذكرنا هو اختيار الشق الثانى وان اراد معناه الظاهرى فالحق
هو اختيار الشق الثالث كما نقله الفاضل المعاصر وفيما نقله عن والده
فى دفع الاعتراض تامل لان ما ذكره على اختيار الشق الاول مع ما فيه من التعسف
يرد عليه انه اذا كان شرط الوجود فى الممكنات من قبيل الفروض المستحيلة

فلا يمكن ان يحكم بان الموصوف به يمكن ان يصير لا شيئا محضا اذ لا يمكن الحكم
بشئ على فرض مح اصلا نعم يحتمل ذلك عند العقل بناء على جواز استلزام المح
للمح وهو لا يكفى فى المرام بل لا بد من بيان الامكان الواقعى وانى له ذلك
فافهم وما ذكره على اختيار الشق الثانى لا يظهر محصله ظاهرا ولو تكلف
فى تصحيحه فليس الا ما ذكره ابنه وبالجملة ملخص الجواب عن الايراد ليس الا وجه
واحد يشترك فيه ما ذكرنا وما ذكره الفاضل المعاصر وانما التفاوت
بمجرد التصرف فى قوله من حيث هو موجود وما ذكره والده بعد التكلف فى
تصحيحه يرجع ملخصه الى ذلك الجواب وليس جوابا اخر فلا يستقيم العلاوة
الا ان يكون نظره الى التفاوت المذكور فتامل والوجهان اللذان ذكرهما بعض
المحققين فى توجيه هذا الدليل مما يقضى منه العجب واى عجب وفى كلمات بعض
المحشين ايضا تامل فتامل قوله وهى ان جميع الممكنات الخ قد يقال يعنى ان
العقل يحكم بديهة بان مجموع الممكنات التى ليس فيها واجب بالذات ولا ينتهى
اليه فى حكم ممكن واحد فامكان عدمه بدلا عن وجوده وذلك لانه وان
امتنع عدم كل منها بسبب علته لكن لا شك فى امكان عدمه مع عدم علته
فنسبة الوجود الى مجموع هذه السلسلة ونسبة العدم سواء اذ يجوز عدم
الجميع واستلزامه اذا فرضناه لم يلزم منه مح اصلا لا بالنظر الى ذاتها
لامكانها ولا بالنظر الى عللها لانها ايضا ممكنة معدومة فى هذا الفرض

واذا جاز

واذا جاز عليها العدم بهذا الوجه فهى ممكنة لان جواز العدم عليها
فى الجملة نظرا الى ذاتها كاف فى الامكان ولا يلزم جواز جميع انحاء العدم
كما فى الوجود لان من الممكنات ما يمتنع عليه العدم الطارى كالزمان او بعض
انحاء الوجود كالوجود بعد العدم اللاحق للموجود على ما قالوا اقول ولا اظن
بمن راجع بداهة العقل الصريح والوجدان الصحيح ان يشك فى نفسه فى تلك
المقدمة ولا يحكم بها حكما قطعيا وما اورده فخر المحققين من انه ان اراد
بامكان طريان الانعدام عليها الامكان الذاتى فمسلم ولا يجدى نفعا لجواز
ان يكون طريان الانعدام على مجموعها ممتنعا فى نفس الامر بسبب ان كلا منها
مع العلة الموجدة وان اراد به الامكان الوقوعى فممنوع والسند ما مر والفرق
بين المتناهى وغير المتناهى ظاهر اذ الممكنات المتناهية ينتهى الى ممكن موجود
لا بد له من موجد وعلى تقدير عدم الواجب له يتحقق له موجد اما الممكنات
الغير المتناهية فلا ينتهى الى ممكن موجود وبطلان التسلسل غير ماخوذ فى الدليل
كما صرح به والا يرجع الى الدليل المشهور انتهى فمندفع بما قررناه اذ نختار
الثانى ونقول ان الامكان الوقوعى لازم للامكان الذاتى فيما اذا لا سبب
من خارج لامتناع العدم عليها فى نفس الامر وكون كل منها مع العلة الموجدة
لا يقتضى ذلك اذ يجوز عدم علته ايضا وهكذا كما علمت فلا فرق بين المتناهى
وغير المتناهى فى ذلك اصلا هذا وقد نبه على تلك المقدمة بان الوجوب بالغير

فی قوة الشرطية بمعنی انه لو وجد ذلك الغير وجد ذلك فوجود ذلك الغير
بمنزلة وضع المقدم واذا كان كل واحد من تلك الاحاد موجودا بالغير
غير منته الی موجود لذاته كان بمنزلة شرطيات غير متناهية غير منتهية
الی وضع مقدم فلا يلزم وجود شیء منها فتامل والاعتراض بان عدم
انتهائها الی وضع مقدم لا يدل علی عدم وضع مقدم كيف وههنا
وضع مقدمات ما غير متناهية وهی الموجودات الغير المتناهية علی الفرض المذكور
مدفوع بان الكلام فی انه اذا كان وجود كل منها علی هذا الوجه كيف يتحقق
ذلك ويخرج السلسلة الی الوجود وما ذكرتم انما يصح بعد فرض الكل موجودا
فلا يجدی نفعا فافهم واذا ثبت ان ذلك المجموع فی حكم ممكن واحد فيتوقف
وجوده علی علة لا بد له من سبب وعلة خارجة عنه وبذلك يتم جميع البراهين
المذكورة كما اشرنا اليه وقد اشرنا ايضا الی افتقار جميعها اليه فليس الامر
علی ما فی بعض الحواشی من انه لا بد من التكلف فيما تمسك فيه بالموجود
المطلق حتی يظهر مدخلية تلك المقدمة فيه فتدبر ولا يخفی ان هذه المقدمة
علی ما قررنا غير ما ذكروا من ان مجموع الممكنات موجود ممكن غير كل واحد
فلا بد له من علة وادعوا بداهتها وبنوا عليها بعض براهين اثبات الواجب
وانه ليس بناء شیء من تلك البراهين المذكورة علی هذه المقدمة وان كان
الظاهر حينئذ ايضا فما توهم من ابتناء جميع البراهين الواردة فی هذه الطريقة

التی لم يتمسك فيها بابطال التسلسل علی هذه المقدمة ظاهر الفساد وكذا ما ذكره
بعض المحققين من ان البراهين المذكورة فی هذه الطريقة ليس جميعها
مما يبتنی علی تينك المقدمتين بل بعضها علی تلك المقدمة وبعضها علی ما ذكره
المحشی وسيتضح هذا ان شاء الله تعالی واعلم انه علی ما حملنا لفظ الطريان فی
عبارة المحشی مسامحة والامر فيه سهل كما لا يخفی وبعض المحشين حافظ
علی ظاهره فحمله علی العدم بعد الوجود ولم يدر ان هذا المعنی لا يشمل جميع
الممكنات علی ما قالوا ولو سلم فليست المقدمة بديهية كما لا يخفی وليس ايضا
له دخل فی تتميم الجميع كما افاده الفاضل المعاصر وقد اورد هذا المحشی كلاما
علی نفسه بهذه العبارة فان قيل بعض الموجودات الممكنة كالزمان لا يجوز عليه
العدم الطاری يكون بقائه واجبا بالذات علی ما تقرر فی موضعه فلا يكون
الزمان محتاجا الی العلة المبقية ولا يجوز عليه طرو العدم قلت اما اولا فلان
الممتنع علی الزمان انما هو العدم الطاری الزمانی لا العدم الطاری الدهری
واما ثانيا فلانه لا يلزم من امتناع العدم الطاری علی الزمان ان يكون
بقائه واجبا بالذات لان ما ثبت فی موضعه هو ان احد النقيضين اذا كان
ممتنعا بالذات يكون النقيض الاخر واجبا بالذات وما نحن فيه ليس كذلك
لان نقيض الوجود البقائی هو رفع الوجود البقائی ورفع الوجود البقائی
متصور من وجهين احدهما ان لا يوجد الزمان من بدو الامر وثانيهما

ان يرفع الوجود البقائي من بعد الوجود وهذا وان كان ممتنعا لكن لا يلزم
من امتناع الاخص امتناع الاعم لان رفع الوجود البقائي متصور من وجهين
كما ذكرنا فرفع الوجود البقائي ممكن باعتبار تحققه في ضمن عدم تحقق الزمان
من بدو الامر انتهى وانت خبير بان هذا الايراد على ما قرره لا دخل له
بهذا المقام نعم يرد ههنا ايراد اخر وهو ما اشرنا اليه بقولنا ان هذا المعنى
لا يشمل جميع الموجودات ولو اسقط قوله فاذا امتنع عليه العدم الى اخر السؤال
لا ينطبق على ما ذكرنا كما لا يخفى ويمكن ان يكون نظره في السؤال الى كلا الاشكالين
لكن ما ذكره في الجواب ثانيا لا يتعلق بما هو المتعلق بالمقام بل هو عين مرام
السائل كما لا يخفى ثم ما ذكره في الجواب اولا من الخيالات التي لا اجد لها
وجها معقولية وانما اخترعه السيد المحقق الداماد قدس سره وتبعه من
اقتدى به من تلامذته مثل هذا المحشي وسنفصل فيه القول ان شاء الله تعالى وما ذكره
ثانيا لا يدفع الايراد على ما قرره ايضا لان السائل جعل المحذور وهو عدم
احتياج الزمان الى العلة المبقية لكونه واجبا بالذات وظاهر انه لا يندفع
بما ذكره لان جواز العدم عليه ابتداء لا يجدي نفعا لان الكلام في انه اذا
وجد فيمتنع العدم عليه لذاته فالحاجة الى العلة المبقية وجواز رفع الوجود
البقائي في ضمن عدم التحقق من بدو الامر لا يضر بذلك اصلا كما لا يخفى والحق
في دفعه ان يمنع كون امتناع العدم الطاري على الزمان لذاته بل العلة يكون

عن العلة

عن العلة وما ذكره وانى ببيانه على تقدير تسليمه لا يدل على كونه لذاته بل
على مجرد الامتناع فتامل فان قلت مجرد الاحتمال يكفي في ايراد الاشكال
قلت ما ذكره وانى ببيان كون الباقي محتاجا في البقاء الى المؤثر يدل على
احتياجه الى ذلك المؤثر الذي اوجده على ما قالوا واحتج ولا مجال لهذا الاحتمال
فتامل قوله من ان موجد جميع الممكنات الى اخره بعد ما حصلت خبيرا
بما سبق لا خفاء عليك في تقرير هذا الدليل بحيث يبتني على المقدمة
المذكورة ويتم بها وفساده ما ذكره بعض المحققين من ان المراد جميع الممكنات
من حيث هو مجموع فهذا الدليل يتوقف كما اشرنا اليه على كون مجموع الموجودات
الممكنة من حيث هو مجموع موجودا واحدا على حدة ليحتاج الى علة انتهى فتامل
قوله جزء الممكنات الصرف فتراه تقريره انه اذا فرض سلسلة الممكنات
الى غير النهاية يحكم كل عاقل عند ملاحظة المقدمة المذكورة بانه لا بد لها
من علة بالذات اي علة يكون جميع اجزائها متاخرا عنها محتاجا اليها
وظاهر انه اذا كان جزء من اجزاء الممكنات علة لها بهذا المعنى يلزم تقدمه
على نفسه وعلله ولا يخفى انه لا يحتاج هذا التقرير الى بنائه على المقدمة
الاخرى التي نقلناها سابقا لكن يمكن بناؤه عليها لكن لا يتم بها بل بها
يثبت انه لا بد للمجموع من علة سواء كان جزءا او خارجا عنه ويثبت
بالمقدمة التي ذكرها المحشي انه لا بد ان يكون علة علة له على الاطلاق

اى يكون متقدما على جميع اجزائه وح يثبت المط فظهر فساد ما زعمه بعض
المحققين من ابتناء ذلك الدليل على تلك المقدمة فقط وان كلام المحشى
مشعر بالخلط بين المقدمتين هذا على ان البرهان على ما فهمه كما انه ليس بتام
لانه ما زاد فى توجيهه على ان قال المراد بالعلة بالذات وعلى الاطلاق
هى العلة التامة وظ ان العلة للمركب يجب ان يكون علة لجميع اجزائه بمعنى
عدم احتياج شئ منها الى امر خارج عنها والا لم يكن تامة انتهى وح يرد
عليه شبهة ما قيل المعم الاخير لانه يصدق عليه انه لا يحتاج شئ من اجزاء
المعم الى امر خارج عنه ولا يعتبر فى العلة التامة ازيد من هذا فتامل وقال
الفاضل المعاصر العلل باقسامها يرجع الى الفاعل والقابل القابل ما به
يمكن وجود الشئ والفاعل ما به يجب وجوده ويمتنع عدمه والعلة على الاطلاق
ما بسببه يمتنع جميع انحاء عدم الشئ ولا يكون الا فاعلا قريبا او بعيدا
يستند اليه جميع العلل وهى العلة بالذات كما اشير اليه سابقا فلو فرض
بان يكون جزء الممكنات الصرفة التى ليس فيها ما يجب وجوده ويمتنع عدمه لذاته
فاعلا لها كلها سواء كان واحدا او جملة ما فوق المعلول الاخير او غيره
يكون هو سببا لامتناع عدم نفسه وعلة له بالبديهة وايضا كل جزء فرض ان يكون
علة كذلك كانت علته اولى بذلك منه كما قال الشيخ فى الاشارات انتهى ولا يخفى
ان تحقيق كون العلل باقسامها يرجع الى الفاعل والقابل لا دخل له بالمقام اصلا

ثم انه

ثم انه يرد على ظاهره بعضا من المناقشات لكن كانه يمكن حمله على ما ذكرنا
فى تقرير الدليل فليحمل عليه حتى يستقيم واما ما ذكره نقلا عن الشيخ فهو
واه جدا لانا لا نسلم الاولوية بل ما فوق المعم الاخير اولى لعدم احتياج
المعم الى شئ خارج عنه بخلاف علته كيف ولو كان كك لزم ان يكون
كل علة بعيدة اولى بمعلول معلوله من معلوله ولا يقول له احد فتامل قوله
والا فيصح ما قيل من انه لا يمكن اه كانك بعد الاطلاع على ما سبق فى
تقرير البرهان لا تحتاج الى توضيح هذا البرهان قوله لا فى الوجود
هو ظ ولا فى الايجاد اذ المستقل بايجاد الشئ فهو ما يمتنع بسببه جميع انحاء
عدم ذلك الشئ ولا شئ من الممكنات كك على ما عرفت من المقدمة فتذكر
وتامل واعلم ان شيئا من البراهين المذكورة على ما قررنا لا يرد عليه
الاعتراض بجملة ما فوق معم الاخير على ما هو المشهور اذ قد ظهر بالمقدمة
المذكورة على ما قررنا عدم صلاحيتها للعلية اذ لا يمتنع بسببها جميع
انحاء عدم المعم بل يجوز ارتفاع العلة والمعم معا فلا بد له من علة خارجة
على ما عرفت فتدبر واحفظ واعلم ايضا ان جميع تلك البراهين مبنية على
نفى الاولوية الذاتية ولا الجاز وجود الممكن بسبب الاولوية الثابتة له
بالذات من دون احتياج الى علة اصلا فما ذكره بعض المحشين فى تقرير
الدليل الذى يلى الاخير من ان هذا الدليل مبنى على مقدمة اخرى

غير تينك المقدمتين وهي ان الممكن ما لم يجب لم يوجد وتصدى لنفي
الاولوية اراد بنائه على نفي الاولوية الخارجية هذا وانت خبير بانه
على ما قررنا بناء بعض الادلة الاخرى ايضا على نفي الاولوية الخارجية ايضا
على الظ لكن التحقيق انه لا يبتني شيء منها عليه اذ كل ما يتاتى في الوجوب
يجري في الاولوية ايضا مثلا في تقريره الذي ذكره نقول لا يمكن ان
يكون ممكن من الممكنات منشأ الراجحية وجود الممكنات ولا المرجوحية
جميع انحاء العدم عليها اذ يجوز عدم المرجح ايضا فالحاصل انه لا مرجح
لوجود السلسلة على عدمها بالكلية وظ انه لو جاز الوجود بالاولوية
فلا بد له من اولوية الوجود على جميع الانحاء العدم وعلى هذا فقس في غيره
فليس بناء شيء منها على نفي الاولوية الخارجية بل بناء الجميع على نفي الاولوية
الذاتية فقط كما قلنا وبما قررنا ظهر ان ما ذكره الفاضل المعاصر
من ان جميع تلك البراهين موقوفة على اصل ان الشيء ما لم يجب لم يوجد
لا يستقيم بظاهره اللهم الا ان يق ان الاولوية لا يجب لها العلة الموجودة
بل يكفي الامر العدمي وح لا ينبغي جميع البراهين من نفيها حتى يستقيم المط
لكن الحق ان العقل انما يحكم بان الوجود مفيض لا بد ان يكون موجودا
سواء افاضه على جهة الاولوية اي جعله اولى او على سبيل الوجوب
فمناط الحكم انما هو افاضة اصل الوجود لا افاضة وجوب الوجوب

كما يظهر

كما يظهر بالرجوع الى الوجدان مع التامل الصادق فتامل وتحقيق نفي الاولوية
بقسميها على وجه لا مزيد عليه ولا محيد عنه مذكور في تعليقات والدي
على حواشي التجريد فلا علينا ان لا نتعرض لها بل عليك الرجوع اليها والله
الموفق ثم انه لو قيل انه يجوز ان لا يكون شيء من الموجودات واجبا لذاته
لكن يكون احدها واجبا لذاته فلا ينتهض شيء من البراهين المذكورة
على ابطاله كما يظهر بالتامل ولا بعد في كون كل من شيئين او اشياء ممكنا
بخصوصه ويكون احدهما او احدها واجبا لذاته الا ترى ان ارتفاع النقيضين
مح لذاته فيجب ان يكون نقيضه واجبا لذاته فيكون وجود احدهما واجبا
لذاته مع ان كلا منهما ممكن لذاته والظ انه لا يندفع ذلك الا بان يق
المط في هذا المقام ليس الا اثبات الواجب لذاته تعم سواء كان امرا معينا
او مبهما وما ذكرتم لا ينافي ما قصدنا اذ قد اعترفتم بوجود الواجب لكن
جوزتم كونه امرا مبهما ولا كلام لنا فيه في هذا المقام بل انما يظهر بطلان
ذلك فيما بعد حيث يبطل كون واجب الوجود امرا كليا ويثبت انه ذات معين
لا تكثر فيه بوجه من الوجوه او بان يدعى البداهة في انه اذا لم يكن خصوص
شيء من الموجودات واجبا لذاته لا يكون احدها ايضا كذلك ويق ان ما ذكر
لا يستتبع مناسب لك في التنوير مغلطة قطعا كيف وظ ان احدهما امر اعتباري
انتزاعي انما ينتزع من طرفيه فلا يعقل كونه واجبا لذاته سيما اذا لم يكن

شيء منهما واجبا بل محتاجا الى العلة والحق في دفعها منع كون ارتفاع
النقيضين ممتنعا لذاته بل لعل امتناعه نشا من العلة حيث يوجد البتة
اما علة الوجود فيجب الوجود او علة العدم فيجب العدم فامتنع ارتفاعهما
هذا وفي النفس بعد شيء والله يعلم بحقايق الامور **قوله** ان اعتبر مجرد
امكان الوقوعي المراد بالامكان الوقوعي هو كون الشيء بحيث لا يلزم
من فرض وقوعه محال ولا يخفى ان البراهين المذكورة كلها كان بناؤها على
وجود موجود والغرض ههنا انه يريدون التمسك بذلك بل بمجرد دعوى
الامكان الوقوعي للممكن يجري البراهين اذ نقول لا شك في امكان وجود
ممكن امكانا وقوعيا ولولا واجب الوجود لم يكن ذلك اذ لو فرض وجوده
يلزم الدور اذ تحقق موجود ما على هذا التقدير يتوقف على ايجاد ما وبالعكس
او نقول ليس للوجود المطلق مبدء والممكن لو وقع لابد له من مبدء فيلزم
وجود الواجب وقس عليه سائر البرهان ولا يذهب عليك سخافة هذا المنهج
اذ لا يمكن دعوى الامكان الوقوعي للممكن الا من جهة العلم بوجوده اذ ما
لم يعلم ذلك فيحتمل عند العقل ان يكون وقوعه مستلزما للمحال سيما مع
ما ترى من لزوم الدور وغيره من المفاسد واذا كان العلم به من جهة
العلم بوجوده فالتمسك به لا بوجوده من قبيل ما اشتهر في الظرافات
ان رجلا من المستظرفين هيا جمعا من الرجال وقال اني اعددت لكم دواء

نافعا

نافعا لاجل البراغيث امن عليكم ببيعه منكم فبعد ما اشتروه منه بالاثمان
والمنة سئلوه عن كيفية حاله وطريق استعماله فقال طريقه ان ياخذ
البرغوث ويذهب في عينه حتى يصير اعمى فقالوا اذا اخذنا البرغوث
فلم لم نقتله ونستريح من هذه الزحمة قال هذا ايضا يكون فتفطن والعجب
من المحشين انه لم يتفطن احد منهم بذلك **قوله** لا اطلاع على البراهين
المتقدمة وقد ذكروا في اثبات الواجب بالبرهان براهين كثيرة جدا
ولقد راينا الاولى عدم التعرض لذكرها اذ فيما ذكر يغني اللبيب على ان الحق
ان اصل معرفة وجود اله العالم فطرية لكل احد بلا احتياج الى البرهان
ولا منكر له بالقلب والجنان بل لو كان بمجرد اللسان كما يظهر من حكاية
الزنديق وما جرى بينه وبين الامام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام وغيرها
مما نقل في هذا الباب ثم بعد ذلك لعل شهادة الذوق والوجدان بوجوب
كونه واجبا ومخالفا بالذات لما نرى من الممكنات يغني عن اقامة الدليل
والبرهان والله الموفق وهو المستعان **قوله** وجود العالم بعد عدمه
قال الفاضل المعاصر في الحواشي الفخرية يعني به البعدية الزمانية اذ لا شك
ان تقدم العدم على الوجود ليس ذاتيا ولا طبيعيا وظاهر انه لا يتصور من
اقسام التقدم ههنا سوى الزمان وفيه ما افاده والدي العلامة طاب ثراه
من ان تقدم عدم العالم على وجوده لو كان زمانيا لزم ان يكون قبل الزمان

زمان لا الى النهاية ويلزم القدم والزمان الموهوم الذى اثبته الاشاعرة
قبل وجود العالم غير صحيح عند المحصلين من المتكلمين ومنهم المص كما يظهر
من تصفح كلامهم وايض ما ذكره من ان تقدم العدم على الوجود ليس ذاتيا
ولا طبعيا ام عند الحكماء كما صرحوا به فى اثبات الحدوث الذاتى انتهى
والظ كما يستفاد من كلام الش فى بحث الامور العامة ان مراد المص هو
البعدية بالذات التى اثبتها المتكلمون وجعلوها قسما سادسا وزعموا
ان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض من هذا القبيل لكن التحقيق انه
لا محصل له اذ لا نجد له معنا معقولا سوى الخمسة بل الظ انه تقدم
بالزمان فان ذلك التقدم اذا عرض لغير الزمان كان بواسطة زمان
مغاير للسابق والمسبوق وان عرض لاجزاء الزمان لم يحتج الى زمان
مغاير لها وان عرض للزمان وغيره فلا بد ان يكون لذلك الغير زمان
واما الزمان فلا يحتاج الى زمان اخر وح فعدم الزمان يجب ان يكون
فى زمان لكن يكفى فيه الزمان الموهوم وح فلا بد من القول بالزمان الموهوم
وسنحقق انشاء الله تع واما ما ذكره فى ذيل   ايض فيرد عليه ان مراده
انه ظاهر انه ليس تقدم عدم الزمان على وجوده تقدما ذاتيا الا انه لا يمكن
تقدم العدم على الوجود تقدما ذاتيا اص فاندفع المنع الذى ذكره على
ان فيما ذكره الحكماء فى اثبات الحدوث الذاتى من تقدم عدم الممكن على وجوده

تقدما

تقدما ذاتيا البتة تاملا ليس ههنا موضع تحقيقه فافهم ثم قال سلمه الله
ثم اقول الشبهة ان بقى اذا كان زمان وجود العالم متناهيا فى جانب البداية
كما هو مذهب المليين كان للعدم تقدم عليه سوى التقدم الذاتى الذى
اثبته الفلاسفة لعدم الممكن على وجوده المعتبر بالحدوث والذاتى
شبيه بالتقدم الزمانى الذى للحوادث الزمانية ولاجزاء الزمان
بعضها على بعض عندهم فى عدم اجتماع السابق المسبوق والفرق ان
لتقدم الزمانيات ملاكا فى الخارج متجددا متصرما مستمرا يعرض لاجزاء
ما يحصل من تجددها وتصرمها واستمرارها فى الخيال ذلك التقدم
اولا وبالذات ثم بتوسطها يعرض للحوادث ولهذا يعرض له خواص
التقدر والتكمم بخلاف تقدم العدم على وجود العالم على مذهب المليين
فانه ليس له مثل ذلك الملاك ولا يمكن تقديره وتعيينه ولا يكون فيه
قرب وبعد وزيادة ونقصان الا بمحض التوهم ونظير ذلك ما قالوا ان
فوق محدد الجهات لا خلاء ولا ملاء مع ان الفوقية متحددة به فكما ان
العقل هناك يحكم بتناهى بعد المكانى ان وراءه عدم صرف ونفى محض
وينتزع من ذلك ويحكم بمعونة الوهم ان لهذا العدم المحض فوقية ما على
المكان كفوقية بعض اجزاء المكان على بعض مع انه لا امكان هناك يعلم
ههنا من تناهى الزمان والزمانيات فى جانب البداية ان وراءها عدم

صرف ونفي محض ويحكم بان لهذا العدم الصرف قبلية ما على وجود العالم
والزمان شبيهة بقبلية اجزاء الزمان بعضها على بعض وهذا هو المراد
من قول المص وجود العالم بعد عدمه بل هذا هو الحدوث الزماني المتنازع
فيه بين المليين والفلاسفة ولا يلزم من ذلك وجود زمان قبل الزمان
بل مجرد ذلك الزمان الموجود مع ملاحظة متناهية كاف لانتزاع الوهم وحكم
العقل على هذه القبلية وليس هذا اثبات زمان موهوم كما ليس ذلك
اثبات مكان موهوم فتدبر انتهى وانت خبير بان سبق العدم على الزمان
على ما افاده لا يرجع الى ان يكون الزمان متناهيا من غير ان يكون سبق عدم
حقيقة بل بمحض التوهم وهذا ليس الا القول بالقدم بالحقيقة لانه اذا لم يكن
انفصال بين ذات الواجب تع وبين العالم ولا يمكن ان يقال انه كان الواجب
ولم يكن العالم فيكون العالم قديما البتة ولو اطلق عليه الحادث فلا يكون
الا بمجرد الاصطلاح على اطلاق القديم والحادث على ما كان زمانه متناهيا
وغير متناه وهو لا يفيد وبالجملة انه لا بد على طريقة الملة من القول بوجود
الله العالم بدون العالم بان يكون بينهما انفصال وعلى ما ذكره هذا الفاضل
لا يكون كذلك بل يكون وجود العالم متصلا بوجوده تع من غير انفكاك
ولا انفصال بينهما ولو جوز هذا فلم لا يجوز كونه غير متناهية ايض اذ
لا يلزم فيه الا عدم الانفصال وهو قد لزم في صورة التناهي ايض لا يقال

انه

انه ليس وجود الواجب تع زمانيا فلا معنى لاتصال العالم بالواجب وانفكاكه
عنه لانا نقول فعلى هذا اذا كان الزمان غير متناه ايض لا اتصال للعالم به
فلم لم يجوزه والحل انا لا نقول انه يجب ان يكون زمان يصح ان يقال كان الواجب فيه
ولم يكن العالم حتى يرد ما ذكرت بل الغرض انه يجب ان يتحقق انفصال بين الواجب
والعالم يصح فيه قولنا كان الواجب على المعنى الذي يصح الان ولا يكون العالم
فيه ولم يتحقق ذلك على ما افاده هذا الفاضل هذا على ان الظ انه كما يقال
في الاجسام انه زماني بمعنى انه مقارن وجوده لوجود الزمان يصح ذلك في
شان الواجب تع ايض اذ يصدق ان وجوده مقارن بوجود الزمان نعم لا يصح ان يقال
انه زماني بمعنى ان وجوده ينطبق على الزمان مثل الحركة فلا يصح ذلك في الجسم ايض
وعلى هذا فلا اشكال اصلا هذا ما يخطر بالبال على سبيل الاحتمال فان كان
من الحق فهو حق وان كان من الوساوس الشيطانية فنعوذ بالله منه والله
يعلم حقيقة الحال واما النظر الذي ذكره من قولهم لا خلاء ولا ملاء فوق
المحدد فهو قول على سبيل التوسع والمقصود انه لا شيء وراءه بل وهم توهم
فوقية ما فلا يصلح للتنظير على انه على تقدير صحته مما لا يفيد بعد ما بينا
انه لا يجوز ان يكون حدوث العالم بهذا الوجه فتامل والله الموفق واذ
بلغ الكلام في هذا المقام فلا باس ان نذكر طريقة المحقق السيد داماد قدس سره
في حدوث العالم فان ما ذكره هذا الفاضل انما استخرج منه فنقول انه

نعم ان حدوث العالم المتنازع فيه انما هو الحدوث الدهري لا الذاتي ولا
الزماني وخلاصة ما قاله في تحقيقه انه مسبوقية الوجود بالعدم الصريح
المحض لا مسبوقيته بالذات بل مسبوقية انسلاخية انفكاكية غير زمانية
ولا سيالة ولا متقدرة ولا متكممة والفرق بينه وبين الحدوث الزماني
ان الحدوث الزماني هو الوجود بعد العدم المتقدر السيال الواقع في الزمان
القبل قبلية زمانية متكممة وفي هذا الحدوث ليس العدم متقدرا متكمما
اصلا بل انه هو لا محض مسبوقية الوجود بالعدم الصريح والليس الساذج
ولما كان وعاء الوجود الصريح المسبوق بالعدم الصريح المرتفع عن افق
التقدر واللاتقدر هو الدهر لا الزمان لانه وعاء الامور المتغيرة المتقدرة
السيالة ولا السرمد لانه وعاء بحت الوجود الثابت الحق المتقدس عن
عروض التغير مطلقا والمتعالي عن سبق العدم على الاطلاق فالحدوث
بحسب سبق العدم الصريح احق الاسماء واحقها به الحدوث الدهري ونحن
نقول انه اذا اتصف العدم في نفس الامر بانه سابق على الوجود سبقا غير ذاتي
كما يظهر من بعض كلماته فيكون البتة محتاجا الى وعاء وظرف يكون فيه ويتصف
هو لا محالة بالتقدر والتكمم وغيره وكونه سابقا عليه بدون ذلك مما لا نعقل
على تعقله فلعله يحتاج الى لطف قريحة لم يكن لنا وان لم نقل بسابقيته بحسب
الحقيقة كما يشير اليه ايضا بعض كلماته حين ذكر انه في السبق الذاتي والزماني

ليس الوجود

ليس الوجود مسبوقا بالعدم المقابل له اذ سلب الوجود في مرتبة نفس المهية
من حيث هي لا يقابل الوجود الحاصل في حاق الواقع من تلقاء العلة الفاعلية
بل يجامعه وكذا العدم السابق على الوجود سبقا زمانيا لا يقابل ذلك
الوجود لاختلاف الزمان بل مقابله العدم في ذلك الوقت الذي كان فيه
الوجود بخلاف الحدوث الدهري اذ ليس في الدهر توهم الامتداد والانقسام
اصلا فلا يكون حد العدم الصريح السابق في الدهر ممتازا في التوهم عن حد
الوجود الحادث من بعد بل انه يبطل عقد السلب الدهري ويضع في حيزه عقد
الايجاب الثابت الدهري فلا يفهم ح معنى الحدوث والمسبوقية بالعدم اصلا
بل ليس القدم الا هذا وبالجملة ما افاده مما لا يصل اليه فهمي ولا يحيط به وهمي
ولكن قد نقلناه لعله يهتدي به احد من المحصلين والله الموفق وهو المعين
وقال بعض المحشين من تلامذة هذا السيد التابعين ان تقدم العدم
على الوجود يكون شبيها بالتقدم بالذات بمعنى ان العدم يكون متحققا مع
المتقدم بالذات وبهذا الاعتبار اطلق عليه المتقدم وفيه ان كون العدم
مع المتقدم بالذات مما لا يتصور الا اذا كان في وعاء فلا بد من القول
بالزمان الموهوم وهو يفر منه وايضا ذلك العدم اما ان يكون مع العالم ايضا
او قبله لا مجال للاول فيكون قبله ولا ينفع الفرار منه والقول بان اطلاق
المتقدم عليه على سبيل المجاز فافهم ثم ذكر السيد ان القول بالزمان الموهوم

على ما ذكره المتكلمون من اكاذيب الوهم الظلماني وتلاعيبه وتصاوير
القريحة السودائية وتخايلها اما اولا فلما عرفت من انه لا يتوهم في ا
الدهر حدة وتجدد وتصرم وفوات ولحوق وامتداد وانقضاء وتماد
وسيلان اذ ذلك من لوازم وجود الحركة واتصال التغير وتدريج الحصول
شيئا فشيئا واذا كان كذلك فكيف يتصور في العدم الصريح الساذج
والليس الصرف البات تمايز حدود وتلاحق احوال وتغاير احيان واختلاف
اوقات حتى يتوهم التمادي والسيلان والنهاية واللانهاية انتهى وفيه
انا لا نسلم ان الاتصاف بالامتداد والانقضاء وامثاله فرع وجود الحركة
لم لا يجوز ان ينتزع من استمرار وجود الواجب امر ممتد على سبيل التجدد والتقضي
بل الظاهر انه كذلك ولا استبعاد فيه كيف وانهم يقولون ان الحركة القطعية تنتزع
من الحركة التوسطية والزمان ينتزع من الان السيال فكما جاز هناك
انتزاع الامر الممتد المتجدد المتقضي من الامر الشخصي الذي لا امتداد فيه
ولا انقسام ولا تجدد ولا انقضاء فكذلك يجوز هنا ايضا بلا تفرقة اصلا هذا
ومن هذا ظهر فساد ما ذكره بعض المحشين في ابطاله من انه اذا كان امرا موهوما
له منشأ انتزاع فينتقل الكلام اليه فهو اما واجب او ممكن لا جائز ان يكون واجب
الوجود فيكون ممكن الوجود فيلزم وجود قديم سوى الله تعالى لانا نختار انه
ينتزع من الواجب تعالى ولا دليل على ابطاله وهو لم يذكر الا الدعوى فتدبر

قال

قال واما ثانيا فلانه لو صح العدم ما توهموه لكان هو الزمان بعينه او
الحركة بعينها اذ كان متكمما سيالا كلما ازيد لاحق من بعضه وابعاضه
متعاقبة غير مجتمعة فاما انه بالذات على تلك الشاكلة فيكون هو الزمان
او بالعرض فيكون هو الحركة فقد اطلقوا على الزمان او الحركة اسم العدم
فليت شعري باي ذنب استحق الزمان او الحركة سلب الاسم والالحاق
بالعدم انتهى وفيه انا لا نقول باتصاف العدم بالتعدد والتمادي وغيرهما الا
بالعرض باعتبار اتصاف وعائه به ولا يلزم منه كونه زمانا او حركة والحاصل
انا نقول ان عدم العالم كان في وعاء ممتد يتجدد ويتقضى كوجود زيد
في الزمان وكما انه لا يلزم منه كون وجود زيد زمانا او حركة كذلك لا يلزم
هناك ايضا كون العدم زمانا او حركة بل ليس الا كعدم زيد في زمان قبل زمان
وجوده ولا تفاوت الا بان هذا الزمان يتبعض بالليل والنهار ويتصف
بما شابه ذلك من الصفات وليس ذلك في ذلك الزمان فاللازم على هذا
ليس الا وجود الزمان هناك والقائلون به يلتزمونه لا كون العدم هو الحركة
او الزمان فتامل قال واما ثالثا فلانه يكون الباري الحق سبحانه واقعا
في حد بعينه من ذلك الامتداد العدمي تعالى عن ذلك والعالم في حد آخر بخصوصه
حتى يصح تخلل ذلك الامتداد الموهوم بينه سبحانه وبين العالم ويصح تاخير
العالم وتخلفه عنه سبحانه وتعالى في الوجود فاذن اذا كان ذلك الامتداد العدمي

غير متناهى التمادى كان غير المتناهى محصورا بين حاصرين وهما حاشيتاه
وطرفاه انتهى وفيه ان مرادهم بقولهم بين البارى الحق واول العالم زمان
موهوم ازلى انه كان قبل العالم امتداد موهوم لم يكن العالم فيه وكان الحق تع
فيه بالمعنى الذى فى الان انه تع موجود لا ان ذلك الزمان واسطة بينه تع
وبين العالم بحيث يكون هو تع فى احد الحدين والعالم فى الحد الاخر حتى يلزم
كون الغير المتناهى محصورا بين حاصرين وهذا ظ جدا قال واما رابعا فلان
حدود ذلك الامتداد سواسية متشابهة اذ لا اختلاف فى العدم ولا مخصص
من استعداد او حركة او غير ذلك ولم اختص العالم بهذا الحد ولم يكن حدوثه
فى حد آخر قبله انتهى وفيه ان هذا مجرد دعوى بلا دليل اذ لعله كان اختلاف
فى اجزائه لانه ليس عدما محضا لا يجرى فى ذلك فيه بل امر نفس امرى وقع العدم
فيه فتامل قال واما خامسا فلان المتقدس عن الغواشى والعلائق يكون
مع اى امتداد فرض ومع كل جزء من اجزائه وكل حد من حدوده معية
غير متقدرة على سبيل واحد ومحيطا بجميع اجزائه وحدوده على نسبة
واحدة موجودا كان ذلك الامتداد او موهوما على ما تلى عليك غير مرة
فاذن اختصاص العالم بحد من حدود ذلك الامتداد الموهوم لا يتم تاخره
وتخلفه عن البارى جل سلطانه اصلا فانه اذا كان امتداد الزمان الموجود
بالقياس اليه سبحانه على هذا السبيل فالزمان الموهوم بالقياس اليه سبحانه

احد

احد بذلك انتهى وفيه ان القول بالامتداد المذكور ليس الا لتصحيح تحقق العدم
قبل الوجود وقد صحح ذلك ومرادهم من تخلف العالم عن الحق سبحانه ليس الا
ذلك لا انه كان الواجب فى وقت لم يكن العالم فيه حتى يقال ان الواجب برى
من الكون فى الوقت فلم يصح ذلك على انك قد عرفت انه يمكن القول بمقارنته
وجوده تع للوقت ثم يتصحح التخلف بهذا المعنى ايضا فتذكر قال واما سادسا
فلان الزمان والمكان شقيقان متضاهيان مرتضعان فى الاحكام من لبن واحد
ومن ثدى واحد فكما ان وراء الامتداد المكانى اعنى فوق الفلك الاقصى
المحدد للجهات العالم عدم صرف لا خلاء ولا ملاء ولا امتداد ولا لا امتداد ولا
نهاية ولا لا نهاية واذا بلغ السطح المحدب منه انسان لم يمكنه ان يمد
يده ويبسطها لا لمصادم ومانع مقدارى بل لعدم الفضاء والبعد وانتفاء
المكان والجهة فكذلك وراء الامتداد الزمانى عدم صريح لا تمادد ولا لا تمادد
ولا استمرار ولا لا استمرار ولا نهاية ولا لا نهاية ولا زيادة ولا نقصان
فاستمع القول واتبع الحق ولا تكونن من الجاهلين انتهى كلامه رفع مقامه
وضعفه ظ لانه مجرد تمثيل لا يناسب مقامات الحكمية فتدبر وقد ذكر ايضا
فى تضاعيف كلامه انه لا يجوز ان يكون الحدوث المتنازع فيه هو الحدوث الذاتى
لاتفاق الحكماء على الحدوث بذلك المعنى ولا الحدوث الزمانى لان من العالم
المبحوث عن حدوثه نفس الزمان ومحله وحامل محله والجواهر العقلية المفارقة

لعوالم الازمان والاماكن راسا فكيف يظن بافلاطن وسقراط ومن فى
مرتبتهما من افاخم الفلاسفة وائمتهم انهم يثبتون الحدوث الزمانى للعالم
الاكبر ويقولون ان نفس الزمان ومحله وحامل محله والجواهر المفارقة مسبوقة
الوجود بالزمان وحاصلة الذات فى الزمان وليس يتفوه بذلك من فى
دائرة العقلاء المحصلين ونحن نقول اما الحكماء فيجوز ان يكون كلامهم
فى الحدوث الذاتى وكونه متفقا عليه بينهم حينئذ وكان نسبة الخلاف الى ارسطاطاليس
وامثاله من خطاء الناظرين فى كلامهم وعدم فهمهم لما هو مرادهم على ما
حققه الفارابى فى الجمع بين الرائين بل الظاهر كما يشهد به الفحص انه قد كان
التكلم فى الحدوث الذاتى والمناظرة فيه شايعا بينهم فلعله ذهب بعض
الى القدم بذلك المعنى ايضا وان لم يظن ذلك فى شان ارسطاطاليس وامثاله
واما المتكلمون فلا شك ان غرضهم اثبات الحدوث الزمانى ايضا ولا استبعاد
فى ان مرادهم بالعالم ما سوى ذلك الامتداد الموهوم فان المراد به ما سوى
الواجب تعالى من الموجودات والامتداد المذكور لا وجود له فلا اشكال من
جهة الزمان واما محله اى الحركة وحامل محله اعنى الافلاك فلا محذور
فى القول بحدوثهما زمانا على رايهم فانهم لا يقولون بالحالية والمحلية المذكورة
بل انما هو راى الحكماء واما الجواهر العقلية فالعقل لا يقول به المتكلمون
والنفس لما كان فيها جهة مادية فيمكن ان يطلق عليه الحدوث الزمانى

بهذا الاعتبار

بهذا الاعتبار على انك قد ظهر لك بما سبق انفا انه يمكن ان يقال ان كونها
حادثة بمعنى انه كان زمان لم يصح فيه ان يقال انها موجودة على وجه يصح لان
ذلك بل قد ظهر انه يمكن القول بكونها زمانية اى مقارنة للزمان وح فلا
اشكال اصلا وهذان الوجهان يجريان فى العقل ايضا على القول بوجوده كما
لا يخفى هذا فقد ظهر بما قررنا ان القول بالزمان الموهوم مما لا يمكن ابطاله
بمثل هذه الوجوه وان معنى حدوث العالم لا يتصحح الا بالتشبث بذلك
فح ينبغى ان ينظر فيه هل هو مخالف للشرع ام لا فان لم يكن مخالفا فبها
ونعمت وان كان مخالفا له على ما يشعر به ظاهر بعض الاثار فيجب ترك
الاقتحام فيه والوقوف عند الشبهة عسى الله ان ياتى بالفتح او امر من عنده
انه ولى التوفيق قوله اقول اى بمعنى ان ليس اه اعلم ان القدرة فى المشهور
يفسر بكون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل اى يكون صدوره
منه بالمشية والارادة والايجاب المقابل لها بهذا المعنى هو ان يكون اصل
الذات منشأ وسببا له بلا ارادة كافعال الطبائع وهذا قد يكون اصل
الذات كافيا فى صدور الفعل كالضوء للشمس مثلا او قد يتوقف على بعض الشرائط
كالاحراق للنار مثلا ولا خلاف بين المليين والفلاسفة فى قدرته تعالى
بهذا المعنى والتحقيق ان محل النزاع بين المليين والفلاسفة وفسر القدرة
بصحة الفعل والترك فلا يمكن ان يكون مراده ما هو ظاهره فانه يرجع

الى المعنى المذكور وقد عرفت انه لا نزاع للفلاسفة فيه فلذا فسره المحشى بان
المراد به ان لا يكون شئ منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه سواء
كان امتناع الانفكاك من اصل الذات او من الارادة او من غيرها والفلاسفة
يقولون بالايجاب المقابل لهذا المعنى فانهم قالوا بقدم العالم ولا يرجع
ذلك المعنى الا اليه ولا ينافى الايجاب بهذا المعنى قدرته تعالى بالمعنى
الاول كما لا يخفى فالمحشى بعدما فسر الكلام بما هو الصحيح على زعمه اشار الى
ان الغرض انه لا يمكن حمل الصحة على ما هو الظاهر اى الامكان بالنظر الى ذات
الفاعل فانه لا نزاع للفلاسفة فيه بل النزاع بينهم وبين المعتزلة ليس الا
فى قدم العالم وحدوثه فالمناسب ان يفسر الايجاب المذكور بامتناع انفكاك
ذاته عن ايجاد العالم الذى هو المقابل للقدرة بالمعنى الذى ذكرناه ثم اشار
الى انه الخ اى اذا كان الايجاب بذلك المعنى الذى ذكرنا يرد على الشارح انه
لا حاجة الى التطويل المذكور اذ استلزام الايجاب بذلك المعنى للقدم ضرورى
لا يحتاج الى بيان نعم ابطال الايجاب بالمعنى المشهور يحتاج الى ذلك البيان
اذ قد عرفت ان الموجب بذلك المعنى قد يكون اصل الذات منشأ للفعل
وقد يتوقف على بعض الشروط وظاهر ان ابطال الشق الثانى يتوقف على البيان
المذكور هذا مجمل تقرير كلام المحشى فى هذه الحاشية وقد ظهر بهذا ان
قوله والغرض ان معنى الصحة ههنا ليس الا الامكان الخ بدون كلمة الا كما وقع

في النسخ

كما وقع فى النسخ التى رايناها بل فى جميع النسخ صحيح موجه ولا يحتاج الى زيادة
كلمة الا كما افاده بعض المحشين بل مع وجود كلمة الا لا يستقيم الكلام
الا ان يتكلف ويقال المراد ان الغرض والباعث على التفسير والتاويل المذكور
ان معنى الصحة المذكورة ههنا اى فى هذا المقام ليس الا الامكان بالنظر
الى ذات الفاعل وهو لا يستقيم ههنا اذ لا نزاع للفلاسفة فيه بل النزاع
بين الفلاسفة والمعتزلة ليس الا فى قدم العالم وحدوثه فالمناسب ان يفسر
الايجاب فى هذا الكتاب بمعنى امتناع انفكاك ذاته عن ايجاد العالم والقدرة
المقابلة له هى الصحة بالمعنى الذى ذكرنا لا بالمعنى المشهور هذا ولا يخفى بعده
فتأمل ثم لا يذهب عليك بعد هذا التوجيه الذى ذكره المحشى وعدم وقعه
كما اشار اليه بعض الفضلاء اما اولا فلان اطلاق الايجاب على هذا المعنى
غير متعارف واما ثانيا فلان هذا يرجع الى قدم العالم وحدوثه وقد بينه
فيما سبق فلا احتياج الان الى البيان والقول بان لزوم الفعل للفاعل
معنى واحد اذا نسب الى الفاعل بان الفاعل منشأ له كان ايجابا بالمعنى المذكور
واذا نسب الى الفعل كان قدما للفعل ان كان فاعله قديما فقدم العالم لازم
بين للايجاب الواجب لا نفسه على ما افاده الفاضل المعاصر مما لا يجدى كثيرا
اذ سلمنا المغايرة ولكن لا شك ان بعد تحقيق القدم والحدوث لا حاجة الى
تحقيق هذه المسئلة فى مثل هذا الكتاب المراعى فيه غاية الايجاز وهذا نجلا

الاختيار بالمعنى المشهور فان لزومه للحدوث ليس ظ لا يحتاج الى البيان
ولا يستغنى عن الذكر واما ثالثا فلان اثبات الاختيار بالمعنى المشهور
امر ضرورى يبتنى عليه كثير من اصول الدين ولم يذكره ايضا فى غير هذا الموضع
فلو لم يحمل هذا الكلام منه عليه لزم اهماله وكونه مجمعا عليه لا يغنى عن الاثبات
سيما بعد قيام الشبهة فى الطرف المخالف كما لا يخفى واما الاختيار بالمعنى
الذى ذكره فلا فائدة مهمة فيه يوجب بيانه ووضع ذلك على ما فى بعض الحواشى
مكابرة محضة واما رابعا فلان ما سيذكره المص من الادلة المخالف وزيفه
انما هو على نفى الاختيار بالمعنى المشهور لا بالمعنى الذى ذكره المحشى كما ستعلمه
فلا بد من حمل كلامه ههنا على اثبات الاختيار بذلك المعنى لا بالمعنى الذى
ذكره كما لا يخفى فالمناسب اذن ان يحمل الايجاب فى كلام المص على معناه المشهور
وما فى بعض الحواشى من ان هذا خلاف الظ من عادة المص فى هذا الكتاب
فانه يشير فى اكثر المواضع الى رد قول المخالف وعلى تقدير الاتفاق بالمعنى المذكور
لا يكون كذلك مما لا وقع له سيما بعد قيام الشبهة فى الطرف المخالف وهو ظ
وح فينطبق عليه الدليل على ما قرره الشارح الا انه انما يتمشى من جانب المص
ومن يحذو حذوه واما الحكماء فلا يمكنهم اثبات الاختيار بهذا الوجه
لانهم لا يقولون بالحدوث الزمانى على ما هو المشهور وايضا انهم يجوزون
التسلسل على سبيل التعاقب فهم موافقون مع المص فى الدعوى دون الدليل

هذا

هذا والشارح قد اصاب على هذا فى تفسير القدرة بالصحة بالمعنى المشهور لكنه اخطأ
فى نسبة الايجاب بالمعنى المقابل لها الى العقلاء سفه اللهم الا ان يطلع على قول
بعضهم بالايجاب بذلك المعنى كما ادعى بعض الاعلام على ما نقل فى بعض
الحواشى والله يعلم واعلم ان العمدة عندنا فى اثبات الحدوث الزمانى هو
الشرع حيث وقع عليه اجماع الملة وورد به الاثار واما الدلائل العقلية
عليه فمما لا يكاد يتم وح فاثبات الاختيار بالمعنى الذى اردنا به مشكل
لافضائه الى الدور لان اثبات الشرع وصدقه متوقف على اختياره تع
بذلك المعنى فاثباته به دور ويجيئ هذا فى كلام الشارح فى مبحث العلم مع
ما يتجه فى دفعه واما المعنى الذى ذكره المحشى فيمكن اثباته به لان الاختيار
بذلك المعنى لا يتوقف عليه ثبوت الشرع كما لا يخفى هذا وقد احتمل بعضهم
حمل الصحة ههنا على الامكان الوقوعى ولا يخفى فساده اما اولا فلانه
لا نزاع بين الحكماء والمعتزلة القائلين بان الشئ ما لم يجب لم يوجد فى نفى
الاختيار بهذا المعنى نعم القائل بالاختيار بهذا المعنى انما هو الاشعرى وتابعوه
والمص طاب ثراه ليس منهم واما ثانيا فلان الايجاب بهذا المعنى لا ينافى الحدوث
كما لا يخفى وقد حمل بعض المحققين المعنى الذى ذكره المحشى لصحة على الامكان
الوقوعى المستلزم لانفكاك الفعل عنه تع ولا وجه له الا ان يكون غرضه
انه حمل صحة الفعل والترك على الامكان الوقوعى لهما لا بمعنى كون كل منهما

بدلا عن الاخر حتى يرد ما اوردنا انفا بل امكان كون احدهما في وقت الاخر
والامكان الوقوعي مستلزم للوقوع على ما هو الحق فيلزم وقوع كل من
الفعل والترك في الوقتين وهو ينافي القدم والايجاب المقابل له مستلزم
له هذا وهذا المعنى ايضا يرجع الى المعنى الذي ذكرنا في تقرير كلام المحشي
لكنه تكلف جدا واعلم انه على هذا الوجه الامكان الوقوعي في كلام المعترض
المذكور على هذا المعنى يندفع ما اوردنا عليه ولكن يرد عليه ان كلام
المحشي ايضا يرجع الى هذا فليس احتمالا غير ما ذكره فتامل **قوله**
واراد وابه امكان الصدور الخ نقل الفاضل المعاصر عن والد العلامة
ان الامكان المذكور اما وصف للفاعل او للمفعول وكلاهما باطل عندهم
اما الاول فلانتفاء الجهة الامكانية عن الواجب الوجود عندهم قالوا واجب
الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات واما الثاني فلانه لو كان كذلك
لكان كل فاعل مختارا لان افعال الغير المختارين ايضا ممكنة الصدور واللاصدور
اذ الامكان للممكن ضروري انتهى وهذا غريب جدا فان الامكان ههنا
انما هو الامكان بالقياس الى الغير ومعناه عدم اقتضاء ذات الفاعل شيئا
منهما لا الامكان بالمعنى المصطلح وح فيمكن اختيار كل من الشقين اما الاول
فلانه لا محذور في جعل عدم الاقتضاء وصفا للفاعل اذ لا يلزم منه
تطرق شوب الامكان بالمعنى المصطلح اليه اصلا واما الثاني فلانه اذا

كان

كان وصفا للمفعول كان بمعنى كونه بحيث لا يقتضي الفاعل شيئا من طرفيه
وظ ان افعال الغير المختارين ليس كذلك اذ الفاعل يقتضي الوجود فيها
البتة والامكان الضروري للممكن انما هو الامكان الذاتي وليس الكلام
فيه فتامل فان قلت ايجاد العالم صفة له تعالى وهو على ما ذكرتم ليس بواجب
بل ممكن بالنسبة الى ذاته تعالى فقد تحقق له تعالى صفة ممكنة وهو ينافي
ما قالوا ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات وح نقول
في توجيه كلامه انه ان اريد بالامكان الامكان بالقياس الى الغير فلا يلزم
البتة ثبوت صفة ممكنة للواجب تعالى وانه محال وان اريد الامكان الذاتي
الذي هو صفة للمفعول فافعال غير المختارين ايضا كذلك وايراد السؤال الثاني
مع ظهور انه ليس بمقصود على سبيل الاستظهار قلت الظ ان المراد
بقولهم واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات انه ليس
لواجب الوجود جهة فضيلة بالقوة وكمال منتظر بل كل كمال او فضيلة
وشرافة ثابتة له تعالى بل امر بالفعل بلا استتار او بالقوة اصلا وعلى
هذا فهو مما لا دخل له بما ذكرت اصلا ولو سلم ان مرادهم انه ليس له صفة
ممكنة فنقول ليس المراد ان كل صفة له تعالى يجب ان يكون مقتضى ذاته بذاته
او مع اعتبار صفة اخرى وح فلا ايراد اذ نحن نقول ايضا ان ايجاد العالم
واجب له تعالى مع اعتبار الارادة وانما نقول انه ليس بواجب بالنسبة الى ذاته

ولا ضير فيه فتدبر وقال الفاضل المعاصر في دفع ايراد والاه اقول
يشبه ان يكون مرادهم من قولهم واجب الوجود بالذات واجب الوجود
من جميع الجهات انه لا يمكن ان يكون له جهة وحيثية امكانية بحسب الواقع
ونفس الامر لا انه بجميع الجهات والاعتبارات الفرضية العقلية
التي بمحض تحليل العقل واعتباره المعتبر واجب الوجود فانهم صرحوا بان
ذاته تع من حيث هي نائب مناب بعض الصفات ومنشأ الاثاره معلول
ومتأخر عن ذاته من حيث هي نائب مناب صفة اخرى ومنشأ لاثارها
وقال الشيخ الرئيس في ثامنة الهيات الشفا ولا نبالي بان يكون ذاته تع
ماخوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد
ليست واجبة الوجود بالذات بل من حيث ذاته بذاته هذا انتهى وهو قريب
جدا مما ذكرنا في ذيل ولو سلم كما لا يخفى ثم قال ويمكن ان يقال الامكان
المذكور ليس وصفا للفاعل ولا هو الامكان الذاتي او الوقوعي للمفعول
اللذين هما حالتاه بالقياس الى وجوده في نفسه بل هو صفة لصدور
الفعل عن الفاعل وليس هو نفس القدرة بل القدرة ما هو في الفاعل
منشأ لهذا الامكان كما مرت الاشارة اليه كما ان الارادة هي منشأ الترجيح
او الوجوب والفواعل الموجبة سواء كانت تامة او ناقصة ليست افاعيلها
ممكنة الصدور واللاصدور عنها بل معلولاتها ممكنة الوجود في انفسها

بالنظر

بالنظر الى ذواتها او بالنظر الى الواقع ايضا ثم ذكر في تلخيص المقام كلاما
طويلا ارادنيا الاولى عدم التعرض لذكره لعدم تعلقه بما نحن فيه ولا
يذهب عليك ان الفرار عن كونه صفة للمفعول الى كونه صفة لصدور الفعل
عن الفاعل مما لا يجدي ايضا اذ لزوم كون كل فاعل مختارا باق بحاله
لان صدور الفعل عن غير المختار ايضا ممكن اذ الامكان للممكن ضروري
وايضا انه وان جعل صفة لصدوره للفعل لكن لا شك انه يستلزم ثبوت
صفة للفاعل ايضا فيبقى الاشكال بحاله ولا ينفع هذا الجواب ايضا فتدبر
قوله والتلازم بين معنييهما ظ فانه اذا كان الفاعل بحيث ان شاء
فعل وان لم يشأ لم يفعل كان لا محالة في ذاته مع قطع النظر عن المشية
واللامشية يصح منه الفعل والترك وان وجب الفعل بسبب المشية او
الترك بسبب عدمها واذا كان يصح منه الفعل والترك من حيث ذاته
كان البتة بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فان المراد به انه بحيث
ان شاء فعل اذا فرض عدم مانع خارجي وكذا ان لم يشأ لم يفعل اذا
لم يكن سبب من خارج وظ انه اذا كان من حيث ذاته يصح منه الفعل
والترك ولم يكن مانع ولا سبب من خارج كان البتة بحيث ان شاء فعل
وان لم يشأ لم يفعل فتأمل واعلم ان بما حققه المحشي ظهر فساد ما توهمه
جماعة من الفضلاء بناء على ما راوا في كلام اكثر الفلاسفة انهم عرفوا

القدرة بالمعنى الاخير من ان الفلاسفة القائلين بقدم العالم لا يثبتون
للواجب تع القدرة الا بالمعنى الاخير وان القدرة بالمعنى الاول انما ذهب
اليه المتكلمون وقد نزل على هذا كلام الشارح ايضا ههنا ووجه فساده ظ
جدا لان المراد بصحة الفعل والترك اما صحتهما في نفس الامر او بالنظر
الى ذات الفاعل والاول لا يقول به المعتزلة ايضا فانه بنيا في قولهم بان
الشيء ما لم يجب لم يوجد والثاني ما يقول به الفلاسفة ايضا كما عرفت
هذا مع ان بعض الفلاسفة مع كونه قائلا بقدم العالم قد عرف القدرة
بالمعنى الاول كما نقله المحقق الدواني وفي كلام المحشي ايضا اشارة اليه
فافهم قوله فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة قال الفاضل المعاصر اي
المتفقين منهم مع الحكماء في القول بعدم زيادة الارادة على الذات
ووجوب الاصلح كالمصـ وواصل بن عطا والنظام والكعبي وغيرهم لا
القائلين بزيادة الارادة وحدوثها كالجبائية وعبد الجبار والقائلين
بعدم وجوب شيء عقلا كالفراد فيحتمل ان يكون لفظ مع بمعنى عند
والظرفية حالية مخصصة انتهى ولا يخفى ان الاتفاق في عدم
زيادة الارادة مما لا يجب فرضه لتصحيح قوله فالنزاع بين الحكماء
والمعتزلة ليس الا في قدم العالم وحدوثه لان من كان من المعتزلة
قائلا بحدوث الارادة لا نزاع له ايضا ههنا الا في قدم العالم وحدوثه

لانه يوافق الحكماء في ان ايجاد العالم وعدم ايجاده ممكن بالقياس الى الذات
بدون اعتبار الارادة وواجب مع اعتبار الارادة وان كانت الارادة
حادثة نعم قوله التي هي عين الذات انما هو على مذهب من قال بالعينية
ولعل نظر هذا الفاضل ايضا الى هذا واما الاتفاق في وجوب الاصلح
فمما لا حاجة الى فرضه بل لا ربط له بالمقام اصلا وكانه خلط بين الوجوب
العقلي والذي هو المراد ههنا حاشاه عن ذلك فان الوجوب العقلي
هو كون الشيء بحيث يكون تركه قبيحا مذموما عند العقل ووجوب الاصلح
انما هو هذا المعنى ونزاع الفراد ايضا انما هو في وجوب شيء عليه تع بهذا
المعنى والوجوب المراد ههنا هو ضرورة الوجود فان المراد مع اعتبار الارادة
يمتنع عدم تحقق ايجاد العالم مثلا بناء على ان الشيء ما لم يجب لم يوجد لا
ان عدم ايجاده قبيح عند العقل فلا ينبغي الخلط بينهما فتامل ولا تخبط
ثم لا يخفى ان غرض المحشي بهذا الكلام تحقيق المقام لا الاعتراض بعد
تقرير الكلام بانه يرجع النزاع بينهما الى قدم العالم وحدوثه لا
الى كونه قادرا مختارا والحال ان النزاع في الثاني لا في الاول كما ذكره
بعض الافاضل قوله فالمناسب في هذا الكتاب اي اذا عرفت انه لا خلاف
بين الحكماء والمعتزلة الا في القدم والحدوث فالمناسب ان تفسر الايجاب
المذكور في المتن بامتناع انفكاك ذاته تع عن ايجاد العالم في الازل

حتى يكون ابطالا لمذهب الفلاسفة اذ لو حمل على المعنى المشهور لم يكن ردا
على احد بل يكون بيانا للامر مجمع عليه هذا وهذا يصلح اشارة الى وجه اخر
لحمل الصحة في كلام الشارح على ما فسره غير ما اشار اليه اولا من انه لو لم يحمل
عليه لم يستقم جعله الفلاسفة مخالفا للمليين كما لا يخفى ويمكن ان يجعل
هذا ايضا تتمة للكلام السابق بحيث يكون تمام الكلام اشارة الى
مجرد انه لو لم يحمل الصحة على ذلك المعنى لم يصح جعل الفلاسفة مقابلا
للمليين لكن التوجيه الاول اولى واليق كما لا يخفى على من له دُرْبة
باساليب الكلام وقد يجعل هذا اشارة الى تخطئة للشارح بان المناسب
ان يفسر الايجاب بامتناع الانفكاك والقدرة بمقابله الذي هو صريح
في المرام لا بالصحة التي يتبادر منها خلاف المراد الذي ليس بمحل النزاع
ولا يخفى بعده **قوله** بامتناع انفكاكه ذاته تم عن ايجاد العالم في
الازل في الحواشي التحريرية ان هذا التفسير ليس على ما ينبغي بل المناسب
ان يفسر الايجاب بامتناع انفكاك ايجاد العالم عن الذات ازلا انتهى
ولا يخفى سخافته فان العبارتين بمنزلة خواجه على وعلى خواجه لا بمنزلة
عرضت الناقة على الحوض كما لا يخفى وقال بعض الافاضل ان النكتة فيه
الاشارة الى ان الايجاب والاختيار اعتبار لهذا المعنى في طرف الفاعل
بحيث يقتضي ذاته ان لا ينفك عن الفعل فالايجاب كون الذات ذاتا كذا

لاماني

لا ما في طرف الفعل فانه القدم انتهى ولا يخفى ان القدم ليس امتناع انفكاك
العالم عن ذاته تعالى بل لازم له وكما هو لازم له لازم لامتناع انفكاك الذات
عن العالم ايضا فلا وقع كثيرا لهذه النكتة فليتامل وقال الفاضل المعاصر
انه للاشارة الى ان الانفكاك الجائز عندهم هو ما كان من جانب الفاعل بسبب العلم
والعلم والارادة اذ تخلف المعلول عن مقتضى العلة التامة مستحيل عندهم ايضا انتهى
وفيه تكلف فتامل **قوله** وح لا حاجة في اثباته نفيه اه في الحواشي
التحريرية ان في التطويل اشارة الى رد دليل اورده الحكماء لاثبات قدم العالم
حيث قالوا ان العالم قديم اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث فيلزم
التسلسل في الشروط ولما اورد عليهم النقض بالحوادث اليومية المتسلسلة من جانب
المبدأ تشبثوا بعدم الاجتماع وانه لا استحالة فيه بخلاف الشروط المجتمعة
فاشار الشارح الى توجه النقض عليهم بقوله ويلزم التسلسل في الشروط متعاقبة
او مجتمعة وكلاهما محال ايماء الى ان التشبث في جواب النقض بعدم الاجتماع
غير مجد فالتطويل ليس لاحتياج المقام اليه بل لبيان طريق اخر في توضيح
عبارة المصنف كانه يدعي ان الوجه الذي ذكره القائل جلي ظاهر فاعرض عنه
لظهوره وتعرض لما فيه خفاء مع الاشارة الى الفائدة المذكورة انتهى
ولا يخفى ما في الوجهين من التكلف البارد اما الاول فلان تطويل الدليل
بمقدمات لا احتياج اليها اضر للاشارة الى ايراد على دليل اخر لمدعى اخرى

سمج جدا ومع ذلك فان استحالة التسلسل على سبيل التعاقب امر مشهور من المتكلمين
شايع ذايع لا احتياج الى اشارة اليه فكيف وبهذا الوجه لاسيما انه مما لا وقع
فيه كثيرا الا ان الحكماء لا يقولون باستحالة التسلسل على سبيل التعاقب فلا نقض
عليهم على معتقدهم وكون المخالفين قائلين باستحالته لا يضرهم كما لا يخفى
نعم يمكن ان يحمل كلام الشارح ههنا اشارة الى ايراد اخر على الدليل المذكور
وهو انه كما قلتم ان التسلسل لازم في الحوادث اليومية على سبيل التعاقب كذلك
يمكن ان يقال ان التسلسل اللازم لحدوث العالم ايضا يكون على سبيل التعاقب
فلا استحالة فيه وفيه انه ح يلزم قدم فعل ما البتة ومن لم يجوز قدم العالم لم يجوز
هذا ايضا وتجويز بعضهم ذلك مما لا يعبأ به هذا واما الثاني فلان ترك دليل ظ
لظهوره واضافة مقدمة ما لا حاجة فيها اصلا اليه حتى يصير طريقا اخر فيه خفاء
من قبيل جعل الغزل قطنا قوله هذا الاستدلال انما يتاتى الخ اعلم انه اذا حمل
الايجاب على المعنى المشهور المذكور فلا ريب في انه اذا لم يكن قديما لتوقف على شرط
حادث وتم الدليل ولو اجري الدليل على تقدير الاختيار ايضا بان الذات
مع الارادة كانت كافية لزم القدم والا لتوقف على شرط حادث كان الجواب
انه في صورة الاختيار يقول المتكلم على ما نسب اليه ان العلم بالاصلح الذي هو
عين الذات كاف في ترجيح ان الحدوث ولا احتياج الى شرط اخر ولا يلزم التسلسل
واما في صورة الايجاب فلما لم يكن علم واختيار فاما ان يكون ذاته كافية

فيلزم

فيلزم القدم او يتوقف على شرط فيلزم التسلسل فالدليل تام ولا يرد عليه النقض على
مذهب المصنف هذا ولكن بقي ان ما نسب الى المصنف مما لا اجد له وجه صحة لان الذات
مع العلم والارادة اما ان يكون كافية في صدور الفعل فيلزم القدم البتة او لا فيتوقف
على شرط والقول بانه باعتبار العلم بالاصلح يترجح وقتا خاصا مما لا يعقل الا
اذا كان لذلك الوقت مدخلية باعتبار كونه اصلح مثلا او غير ذلك فيتوقف
ح على حضور ذلك الوقت وح ننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل البتة فهذه شبهة
قوية على قدم العالم لا تنحل الا بالقول بالزمان الموهوم والتزام التسلسل اما مط او فيه
لعدم وجوده وهو لا يخ عن اشكال والله يعلم حقيقة الحال الخ ان نسبة ذلك الى المص
مما لا اقف على ماخذه وكلامه في هذا الكتاب يخالف ذلك فانه قال في الجواهر وتخصص
الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله ولم يذكر حديث جواز التخلف اصلا والله يعلم ثم ان
الاشعري ايضا يمكنه التمسك بهذا الدليل على نفي الايجاب المذكور فانه اذا اورد
عليه النقض بصورة الاختيار يجيب بجواز الترجيح للفاعل المختار بلا مرجح وهو ظ واما اذا حمل
الايجاب على ما ذكره المحشي من امتناع الانفكاك فلزوم القدم ظ لا سترة فيه
كما اشار اليه المحشي سابقا وليس مجال النقض اصلا لكن الكلام في صحة المقدمات التي استعملها
الشارح في الدليل وفسادها مع قطع النظر عن استدراكها وعدم ارتباطها وان
الدليل بدون تلك المقدمات لا يخدش عليه فنقول ان كلام المحشي انما هو بناء على
هذا الحمل فالحق كما افاده انه على هذا لا يتمشى هذا الدليل الا من جانب الاشعري

اما عدم تمشيه من جانب المعتزلة فلورود النقض بصورة الاختيار ولو اجاب بان في صورة
الاختيار يكفي العلم بالاصلح للترجيح وتخاص يرد عليه ان في صورة الايجاب بهذا المعنى
ايضا يكفي ذلك اذ الموجب بهذا المعنى يجوز ان يكون عالما بالاصلح ويكون علمه منشأ الفعله
وهو ظ واما من لم يجوز التخلف عن العلة التامة كما هو الظ فظاهر عدم تمشي الدليل من قبله
لانه يرد عليه النقض بصورة الاختيار ايضا ولا مدفع له كما عرفت واما تمشي الدليل
على مذهب الاشعري فلانه يعتقد انه اذا كان العلة موجبا اي علة على سبيل الوجوب
واللزوم فيمتنع تخلف المعلول عنه فيتم الدليل من قبله لانه ان كان العلة الموجبة بجميع شرائطها
حاصلة في الازل يلزم القدم البتة والا فيتوقف على شرط فيلزم التسلسل واما اذا لم يكن
ايجابا ايضا فلا يلزم من قدم العلة قدم المعلول لانه مرجح احد مقدوريه على الاخر في اي
وقت شاء بلا مرجح وح فلا يرد عليه النقض هذا خلاصة ما افاده المحشي ولا يخلو شيء علي
هذا وقد اعترض عليه بعض الافاضل بان المعارضة ترد على الاشعري ايضا ثم اورد على نفسه
ان للاشعرية الجواب بالتزام التخلف والترجيح بلا مرجح ويكون كلامه في الاستدلال على سبيل
الجدل والالزام واجاب بان للمعتزلة ايضا التزام عدم توقف الحادث على شرط حادث
ويكون كلامهم في الدليل على سبيل الجدل وقد ظهر مما قررنا فساده لان الدليل
برهاني على مذهب الاشعري ولا يتوجه عليه النقض لان في صورة الاختيار يجوز الترجيح
بلا مرجح بخلاف ما اذا كان موجبا كما عرفت واما ما ذكره في جواب الايراد فيرد
عليه انه لا يمكن جعل ما ذكره المصنف جدليا لان الخصم قائل بتوقف الحادث على شرط

حادث مط

حادث مط سواء كان الفاعل موجبا او مختارا فعلى تقدير جعله جدليا يتوجه عليه النقض
قطعا فليتأمل وبعض المحققين اعترض بان هذا الدليل لا يمكن اجراؤه من
قبل الاشعري ايضا لا برهانيا لتجويزه الترجيح بلا مرجح ولا جدليا لابتنائه على
استحالة التسلسل في الشروط المتعاقبة التي يجوزها الحكماء وقد ظهر ايضا فساده
بما قررنا اذ قد عرفت صحة جعله برهانيا من قبل الاشعري وما استدل به
على عدم امكان جعله جدليا يرد عليه انه لا يلزم من استعمال المقدمة اخرى
في الدليل جدلا ان يكون جميع مقدماته مما يسلمه الخصم بل يجوز ان يكون بعض
مقدماته مما يعتقد المستدل لكونه برهانيا وان لم يسلمه الخصم فتامل وقال
الفاضل المعاصر وما في الحواشي الفخرية من ان اجراء الدليل المذكور من قبلهم
غير تام اذهم يجوزون تخلف المعلول عن العلة التامة واستحالته ماخوذة في
الدليل مدفوع بان المذكور في الاستدلال هو التخلف عن الموجب التام وهو باطل
باتفاق العقلاء لكن الاشاعرة ينفون الموجب مط لانهم يجوزون التخلف
كيف وهو في قوة اجتماع النقيضين واما تخلف المعلول عن العلة التامة فهو
وان كان جائزا عقلا لكنه غير واقع مستحيل عادة نعم تخلف العلة التامة عن
المعلول بمعنى انفكاك ذاته في الازل عن ايجاد الفعل مط جائز واقع عند اكثر المتكلمين
لان ذاته تع مع علمه وارادته علة تامة في الازل بوجود العالم عندهم بل موجب
تام عند المص ومن يحذو حذوهم والعالم غير موجود فيه وبناؤ تجويز ذلك

عند كل طائفة امر وعند المص هو العلم بالاصلح انتهى وخلاصة ما افاده فى دفع
الاعتراض صحيح راجع الى ما ذكرنا من انهم لا يجوزون التخلف فى الموجب والكلام فى الاشكال
انما هو فيه لكن ما نقله من ان تخلف المعلول عن العلة التامة جائز عقلا عندهم مما لم اقف على
ماخذه بل ظاهر كلام المواقف وشرحه انهم يقولون باستحالة التخلف عقلا قال فى المواقف
الارادة القديمة توجب المراد وفى شرحه اى اذا تعلقت ارادة الله تعالى بفعل من
افعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته اتفاقا من اهل الملة
والحكماء ايضا انتهى وايضا اورد فى بحث الاختيار من جانب القائلين بالايجاب
السؤال بان قدرته متعلقة فى الازل بهذا الطرف وبه يجب وجوده وح فالفرق
بين الموجب والمختار واجاب بان الفرق انه بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن تعلق قدرته
يستوى اليه الطرفان ووجوب هذا الطرف على وجوب شرط تعلق القدرة والارادة
به لا وجوب ذاتى كما فى الموجب بالذات ولا يمتنع عقلا تعلق قدرته بالفعل بدلا
من الترك وبالعكس واما الموجب فانه يتعين تاثيره فى احدهما ويمتنع فى الآخر عقلا
انتهى وتوضيح المقام ان مذهب الاشاعرة هو ان الفعل بعد تعلق الارادة به يصير
واجبا ومرادهم بامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة هو هذا اى يمتنع تخلفه عن
الفاعل بعد تعلق ارادته به واستجماعه لسائر الشروط ولكن تعلق ارادته به ليس
بواجب بل الفاعل المستجمع لجميع الشرائط يمكن ان يريد الفعل وان لا يريد بناء على
جواز الترجيح بلا مرجح والمراد بنفيهم الايجاب هو هذا المعنى اى ليس شىء من الافعال

مما يجب

مما يجب صدوره عن الفاعل فان عدم ارادته له ممكن وح لم يصدر ذلك وان كان
مع تعلق الارادة يجب الصدور البتة فان قلت فعلى هذا كيف يتمشى ما قدمته من تمشى
الدليل على مذهب الاشعرى قلت وجهه ظ فان الاشعرى يقول انه اذا كان الفاعل موجبا
لابد ان يكون ارادته واجبة الصدور منه وح فجميع الشرائط ان كانت حاصلة فى الازل
يجب القدم والا لتوقف على شرط واما اذا لم يكن موجبا فيجوز ان يكون جميع الشرائط
حاصلة فى الازل ولكن لم يتعلق به الارادة فى الازل فلم يوجد الفعل وتعلقت به
فيما لا يزال فوجد الفعل فتامل وقد اورد فى الحواشى الفخرية ايرادا آخر ايضا
على المحشى ولما كانا مندفعين بما قررنا لم اتعرض لنقلهما مخافة زيادة الاطناب والملالة
للاصحاب هذا والفاضل المعاصر بعدما ذكر انه لا يمكن ان يجعل هذا الدليل برهانيا
من قبل المص قال فان قلت يجوز ان يكون تلك المقدمة مسلمة عند الحكماء ويكون استعماله
من قبل المص الزاميا عليهم حتى يكون جدليا قلت الظ انها غير مسلمة عندهم ايضا
لانهم يسندون فى استناد الحادث بالقديم بموجود قديم مستمر متجدد متصل واحد
ذى اعتبارين كالحركة يكون باحدهما شرط الحدوث والحادث وبالآخر مستندا بالقديم
السرمدى كما بينوه فى محله انتهى وانكار كون هذه المقدمة مسلمة عند الحكماء غريب جدا
اذ لا ريب لمن تصفح كتبهم فى انهم يقولون بها وما تخيله من انهم قالوا باستناد الحوادث
الى الحركة وهى موجود واحد قديم بلا توقف على شرط فلم يكن المقدمة مسلمة عندهم
فيه ان نظرهم الى ان الحركة لها اجزاء غير متناهية يتوقف كل جزء منها على سابقه

وح لا باس باستناد الحوادث اليها اذ قد توقف كل حادث على شرط حادث على سبيل
التعاقب وقد اوضحنا ذلك ودفعنا وجوه الايراد عنه فيما علقناه على الهيات
الشفا فليس ح ذلك دليلا لانه على تجويزهم استناد الحادث بالقديم بلا توقف على شرط
حادث كيف ولو جوزوا ذلك فما بالهم ارتكبوا تلك الحركة وتورطوا فيما تورطوا
فافهم فالوجدان يعلل عدم امكان جعله جدليا بما ذكرنا فتذكر فيمكن ان يق ايضا
انه ليس غرض المحشي الا انه لا يمكن جعل هذا الدليل برهانيا من قبل المص ولا ينفي صحة
جعله جدليا فلا وقع فيه فلا فافهم واعلم انه بناء على ما نسبه المحشي الى المص يمكن حمل
الايجاب هيهنا على ما يقول به الحكماء من انه اذا استجمع شرايط التاثير امتنع تخلف المعم
عنه وح ينطبق الدليل عليه ولا نقض لانه على هذا ان كان جميع الشرايط حاصلة في الازل
فيجب وجود العالم البتة فيلزم القدم والا فقد توقف على شرط ويلزم التس فغرض
المص هو اثبات ما اختاره من انه يجوز تخلف الفعل عن الفاعل المستجمع لسبب العلم
بالاصلح على ما نسبه المحشي وظني ان هذا التوجيه اولى مما ذكره المحشي فتامل
قوله اذ على تقدير هذا الاجراء لقائل اه غرضه هيهنا الاشارة الى انه لو اجري
هذا الدليل من قبل غير الاشعري ويسلم المقدمة المذكورة فيرد المعارضة ايضا
ولا دفع لها ثم اشار بقوله والحاصل الى ان هذه المقدمة غير مسلمة عندهم ولا
لازمة لغرض الايجاب المذكور فلا يتم شيء من المعارضة فقط التقديرين لم يتمش الدليل وتم
الدليل كما عرفت فتدبر قوله بل له ان يقول ان العالم قديم قد اجري الدليل اولا

على اثبات الايجاب المتنازع فيه ظاهر او هيهنا على اثبات القدم الذي هو المتنازع فيه
حقيقة على زعم المحشي فكلمة بل يحتمل الترقي بل الاضراب ايضا فافهم قوله لئلا يلزم
التخلف عن الموجب التام كما ذكر في الاستدلال وتخلف العلة التامة عن المعم كما في
في المشهور فالترديد انما هو بمجرد تغيير العبارة ويحتمل ان يكون الاول اشارة الى
تقدير الايجاب الثاني الى الاختيار كما افاده بعض الفضلا الافاضل قوله والحاصل
ان القول اه في الحواشي القديمة لا يخفى منافاة ما ذكره في ذيل والحاصل لما ادعاه اولا
من ان هذا الاستدلال انما يناسب لتابعي الاشعري انتهى والظ ان وجه المنافات ما ذكره
الفاضل المعاصر من ان قول المحشي لقول بان الشي لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث
غيرم عند المص واكثر المتكلمين اي الاشاعرة والمعتزلة فكيف يصح استعماله في مطالبهم
ينافي ما حكم به سابقا من مناسبة هذا الاستدلال لتابعي الاشعري هذا ودفعه
ظ بما قررنا فان عدم قول الاشعري بهذه المقدمة على اطلاقها لا ينافي قولهم
بها على تقدير الايجاب فغرض المحشي ان هذه المقدمة مما لم يقل به المص واكثر المتكلمين
على اطلاقها ولا ايضا لازمة لغرض خصوص الايجاب الذي قصد هيهنا ابطاله
فلا يمكن استعمالها في ابطاله واثبات الاختيار المقابل له نعم لما كان لازما للايجاب
المطلق فيمكن للاشعري الذي لا يقول بايجاب اصلا ابطال مطلق الايجاب به وظ
انه لا منافاة ح فتامل قال الفاضل المعاصر في دفع هذه المنافات ان للاشاعرة
في هذا المقام مطلوبين كما سيقول المحقق ره احدهما نفي الايجاب الخاص المستلزم

للقدم المخصوص بالحكماء وثانيهما نفي مطلق الايجاب المشترك بين الحكماء والمتكلمين بل اثبات
الاختيار المستلزم لجواز الترجيح بلا مرجح المختص بهم والمقدمة المذكورة وان كانت غير مسلمة
عندهم ايضا ولا لازمة لفرض الايجاب الاول لكنها لازمة لفرض الايجاب الثاني على زعمهم
بل النفي الاختيار المخصوص بهم فيصح استعمالها في اثبات المطلب الثاني دون الاول فان قيل كيف يجوز
عندهم لزوم تلك المقدمة لفرض الايجاب المطلق و(?) لا يجوز للايجاب الخاص قلنا عدم لزوم تلك المقدمة
للايجاب الراجع الى القدم من جهة ان فرض الحادث المذكور فيها منافي الفرض في ذلك الايجاب
بين لا سترة فيه اذ محصل الكلام ان على تقدير قدم العالم لو كان حادثا التوقف على شرط
حادث وبطلانه ظ بخلاف الايجاب المطلق فانه لا منافاة بين فرضه وفرض حدوث العالم
فيحتمل لزوم تلك المقدمة على فرضه دون الاول انتهى ولا يخفى عدم توجه السؤال
المصدر بان قيل على ما ذكرنا فانا لا نقول بعدم لزومها للايجاب الخاص بل نقول انه
ليس لخصوص ذلك الايجاب دخل في لزومها فلا يتمشى استعمالها في ابطال خصوص ذلك
الايجاب واثبات القسم الاخر من الايجاب الذي يجري المقدمة المذكورة في ابطاله ايضا نعم
يمكن استعمالها في ابطال مطلق الايجاب كما هو راي الاشعري فلا ايراد هذا على انه يمكن
ان يق ان هذا الايجاب الذي يقول به الحكماء معنى اخر غير الايجاب الذي يقول به الحكماء
والمعتزلة اي صدور الشيء بالوجوب اللزوم وليس فردا له فلا يلزم من لزوم تلك
المقدمة لذلك المعنى لزومها له ايضا وفيه ان الايجاب المذكور وان كان معنى اخر لكن لا شك
انه مستلزم لذلك المعنى اذ امتناع الانفكاك عنه لا يكون الا اذا كان صدوره عنه

باللزوم

باللزوم والوجوب اذا كان مستلزما له فيكون مستلزما للازمه ايضا فلا بد من التمسك
بمثل ما ذكرنا اولا فتدبر واما ما ذكره هذا الفاضل في جوابه فلا يخفى ما فيه من التعسف
والتكلف على انه على ما ذكره يكون المقدمة المذكورة لازمة لخصوص الايجاب الذي يقول
به المتكلم لا لما يقول الحكماء ايضا فلا يمكن للاشعري نفي مطلق الايجاب به وايضا قد
صرح هو نفسه بلزومه للمطلق فتامل اللهم الا ان يق ان نظره الى ما ذكرنا من تغاير
المعنيين ويكون حاصل كلامه ان هذه المقدمة لازمة لذلك المعنى المطلق لا
للمعنى الاخير وان كان مستلزما له اذ قد فرض فيه امر محال ويجوز انفكاك اللازم
عن الملزوم على التقادير المستحيلة لكن لا يخفى ما في انطباق كلامه على هذا من التكلف
فتامل قوله ولا لازما لفرض الايجاب المذكور حتى يصح اجراء الدليل من قبل المتكلم
الزاما للحكماء كذا افاده بعض الفضلاء ولا يخفى ما فيه فانه لو كان لازما لفرض
الايجاب المذكور كان الدليل برهانيا ايضا لا الزاميا والا لزم ان يكون جميع
البراهين الخلفية الزامية فالمحشي لم يتعرض لاحتمال الالزام ههنا ولكنه
قد ظهر حاله مما ذكره في اول الحاشية من انه لو اجري الدليل بناء على تسليم
تلك المقدمة فيتوجه المعارضة ايضا كما عرفت فتدبر قوله بل جوزوا الترجيح
الفاعل اه ذكر اولا انه يمكن للاشعري استعمال تلك المقدمة في نفي مطلق
الوجوب واللزوم ثم ترقى ههنا الى انه يمكن له لا اثبات اصل جواز الترجيح
بلا مرجح بهذا الطريق هذا وقال الفاضل المعاصر اشارة الى ان نفي الايجاب

مط لا يكفي في امكان الاستدلال بما ذكر بل يجب مع ذلك القول بجواز ترجيح القادر
احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح كما هو مذهب الاشاعرة اذ النافين للايجاب
مط قوله لان كما ذكره الامام الرازي في الاربعين وسيجيء نقلا عن المص الاول ان
صدور الفعل عن القادر موقوف على داع يصير الفعل بسببه اولى بالوقوع لكنه
انه لا ينتهي الى حد الوجوب حتى يبقى الفرق بين الموجب والقادر الثاني انه لا يتوقف
على انضمام الداعي والمرجح اليه اصلا بل القادر هو الذي يرجح احد مقدوريه
على الاخر بدون مرجح والاستدلال المذكور انما يصح للقائلين بالثاني دون
الاول انتهى وعدم تمشي الدليل من القائلين بالاول غير ظ لان لهم ايضا ان يقولوا
لو كان صدور الفعل عن القادر يحتاج الى داع يوجب لزم قدم العالم او التسلسل
واما اذا لم يكن الداعي موجبا بل موجبا للاولوية فلا يلزم شيء من ذلك
اذ يمكن ان يكون ذلك الداعي في الازل ولم يوجد الفعل فيه بل يوجد فيما لا يزال
لانه لا يمتنع تخلف الفعل عن السبب الغير الموجب والقول بان مع تلك الاولوية
ان امكن الفعل والترك معا فلا تكفي في صدور الفعل بل لا بد من سبب اخر
مردودة كلام اخر مشهور في ابطال الاولوية ولا دخل له بما نحن فيه فتامل
قوله بدون الوجوب واللزوم اه قال بعض الفضلاء اي بدون اللزوم
والوجوب في الاختيار والارادة كما هو زعم المص والمعتزلة من انه لا بد من مرجح
في الفعل يوجب تعلق الارادة مثل كونه اصلح للصدور فان الاصلح واجب على الله تع

بزعم المص

بزعم المص وبعض المعتزلة فان الاشاعرة قالوا المختار يرجح بارادته من غير مرجح
يوجب تعلق الارادة وان كان بعد تعلق الارادة وجب الاثر فلا يتوهم ان الاشاعرة
ينفون وجوب الفعل والاثر بعد تعلق الارادة بل القول بان الشيء ما لم يجب لم يوجد
متفق عليه بين الكل الا شرذمة قليلة من المتكلمين القائلين بالاولوية الغيرية
فالوجوب واللزوم الذين ينفيهما الاشاعرة وجوب تعلق الارادة بسبب موجب له
كالاصلحية مثلا لا وجوب الفعل بعد الارادة فلا تغفل وقد اعترض عليهم بان ما قيل
في وجوب الفعل ات بعينه في تعلق الارادة ايضا انتهى كلامه رفع مقامه ويتراءى من
ظاهره انه خلط بين الوجوب المراد ههنا والوجوب المستعمل في قولهم الاصلح واجب عليه تع
وقد عرفت سابقا الفرق بينهما هذا ويمكن توجيه كلامه بان قوله فان الاصلح واجب
تعليل لصلاحية الاصلحية للمرجحية وايجابه لتعلق الارادة لا انه سند من كلامه
لان الاصلحية موجبة لتعلق الارادة فافهم قوله فالحق في الاستدلال ما مر سابقا
في الحاشية السابقة بقوله ان تاثيره تع في العالم ليس بايجاب بالمعنى المذكور
والا لزم قدم ضرورة واما ما ذكره الش فهو ينفي مطلق الايجاب فلا يناسب مذهب
المص بل انما يناسب راي الاشعري كما عرفت مفصلا فتذكر قوله ولا خفاء
في ان المص اختار المذهب الاول لكن قال بالوجوب هذا على ما نسب اليه المحشي
واما كلامه في هذا الكتاب على ما نقلناه يدل على انه اختار المذهب الثاني
كما لا يخفى قوله اي قدم الفعل المطلق اه انما حمل القدم على قدم الفعل المطلق

اى طبيعة الفعل او الفرد المنتشر لا على قدم فرد شخصى او جميع الاشخاص لان الدليل
على ما قرره لا يدل الا على ذلك لان عدم انفكاك الواجب عن العالم اى فعل ما على
ما هو مذهب الحكماء لا يستلزم الا قدم فعل ما كما لا يخفى نعم على تقرير الش يمكن
اثبات القدم بالوجهين الاخرين ايض كما سيذكره المحشى ولكن فيه ما فيه فافهم وبما
قلناه يندفع ما فى الحواشى الفخرية من انه لا وجه للتخصيص بل الظ لزوم قدم جميع
الاشخاص على مذهب الاشاعرة وما سوى حركات العباد باتفاق اهل الاسلام
وهذا اشنع واقبح كما لا يخفى لان كلام المحشى ههنا بناء على تقريره نفسه لا على
تقرير الش وسيشير المحشى بان تقرير الش لاثبات القدم بذلك الوجه ايض فلا ايراد
عليه هذا وقد اورد عليه الفاضل المعاصر ان لزوم قدم جميع الاشخاص ثم لامكان
استناد بعضها الى شرط هو قطعة فرضية من موجود مستمر غير متناه كالحركة
على زعم الفلاسفة وفيه ان هذا لا يعقل الا على جواز الت على سبيل التعاقب
كما اشرنا اليه سابقا وبناء الدليل على بطلانه فلا مجال لهذا الاحتمال نعم يبقى
احتمال ان يكون الصادر الاول امر قديما مختارا وح لا يلزم الا قدم لا قدم
جميع الاشخاص على ما ادعاه فتامل **قوله** ذلك التوقف الى اخر الحاشية
قد ذكروا فى حل هذه الحاشية وجوها الاول ما ذكره الفاضل المعاصر وهو
ان ذلك التوقف مبتداء خبره قوله مستلزم وقوله ممنوعا خبر كون وقوله
لمحاليته متعلق بقوله مستلزم على ما يخطر بالبال وقوله وامكان عطف على قوله

لمحاليته ونظم المرام ان لزوم توقف الفعل المطلق على تقدير الحدوث وايجاب
الفاعل على شرط حادث مع كونه ممنوعا كما مر مستلزم لتقدم الشئ على نفسه
وذلك الاستلزام لاجل محاليته هذا الحدوث على تقدير الايجاب بمعنى
امتناع الانفكاك ففى الكلام ابحاث ثلثة احدها ان ذلك التوقف ثم
ثانيها انه على تقدير تسليمه مستلزم لتقدم الشئ على نفسه او الت ثالثها
ان تقدم الشئ على نفسه وان كان محالا لكن جاز ان يكون لازما لفرض الحدوث
على تقدير ذلك الايجاب اذ هو فى قوة فرض اجتماع المتنافيين والمح جاز
ان يستلزم محالا اخر فتامل انتهى ولا يخفى ما فيه من التكلف وايض ما ذكره
من عدم لزوم الت وجهه غير ظ اذ يجوز لزوم الت ايض الا ان يق ان فى
صورة الت ايض يلزم تقدم الشئ على نفسه ففيه محظور ان فللمعترض ان يمنع
لزوم الت ويقول ان ذلك الشرط الحادث يتوقف على نفسه لا على شرط اخر
حتى يلزم الت فلا يلزم الا تقدم الشئ على نفسه نعم لو لم يلزم فى صورة الت
تقدم الشئ على نفسه لما كان لهذا الايراد مجال فتامل فيه واما البحث الثالث
فقيل انه خارج عن اداب المناظرة لانه اذا سلم المحالية على هذا التقدير
فيثبت مطلوب المستدل اذ ليس غرضه الا انه على تقدير الايجاب يلزم القدم
وهو قد سلمه فلا ايراد عليه لا فى الكلام على تقرير الش ولا فى المحشى قائل
بصحة اجراء الدليل على هذا الوجه لانا نقول ان للمستدل ان يقول انا لم نتمسك

بمحالية الحدوث على هذا التقدير وفرضنا جوازه واتممنا الاستدلال فليس
كلامكم علينا الا انا ارتكبنا التطويل واما الايراد بان الحدوث على هذا التقدير
مح فلا يتم استدلالكم فلا يضرنا اصلا بل هو مدعانا نعم لو اجرينا الدليل على
تقدير محالية هذا الحدوث لورد علينا مع ارتكاب التطويل هذا الايراد
لكن ليس كك بل اجرينا الدليل على فرض جواز الحدوث على ذلك التقدير فلا ايراد
علينا نعم ارتكبنا التطويل فتامل وثانيها ما نقله الفاضل المعاصر عن والده
وهو ان قوله المحالية سند للمنع اى يمكن ان لا يتوقف الفعل المطلق على فرض
الحدوث وايجاب الفاعل على شرط بناء على ان الحدوث على هذا التقدير مح والمح
يمكن ان يستلزم مح اخر هو عدم التوقف على شرط وقوله مستلزم الذى هو
خبر المبتداء دليل اخر على ابطال التوقف فعلى هذا يكون المشار اليه بقوله كما مر
اصل المنع لعدم وجود العاطف انتهى ما نقله وبعض المحققين ذكر فى حل
هذه الحاشية هذا الوجه ولكن نقل ان فى بعض النسخ وقع والمحالية مع العاطف
وح فيكون المنع مستندا بسندين وعلى نسخة لم يوجد العاطف حمل قوله
كما مر على الاشارة الى قوله قبيل هذه الحاشية اى قدم فعل المطلق يعنى قد مر
الاشارة الى ان مراد حدوث الفعل المطلق والمنع مستند بسند واحد
وهو قوله المحالية هذا وفى بعض الحواشى جعل قوله كما مر على هذا التوجيه اشارة
الى ما ذكره قبيل هذه الحاشية من ان لزوم القدم للايجاب المذكور بديهى

فيكون

فيكون حدوثه على هذا التقدير محالا فقوله المحالية بيان لما مر الاشارة اليه
فافهم ثم ان قوله مستلزم على هذا التوجيه يحتمل وجهين كما ذكره بعض الفضلاء
احدهما ان يكون اعتراضا على الدليل بان التوقف الذى اخذ فيه بط لانه مستلزم
لتوقف الشئ على نفسه فيكون فى الكلام اعتراضان احدهما منع التوقف بناء
على جواز استلزام المح للمح والثانى ابطاله بكونه مستلزما لتقدم الشئ على نفسه
وثانيهما ان يكون تحقيقا للمقام بان ذلك التوقف الذى هو التالى وان كان
لو وصل لمقدمه ممنوعا بناء على السند المذكور فكان الاستدلال من هذه الجهة
عليلا لكن بط من جهة لزوم الدور كما هو بط من جهة لزوم التس فهو بحث على الدليل
من جهة وتقوية له من جهة اخرى فتامل ولا يخفى ان التكلف فى هذا الوجه على بعض
الاحتمالات اقل من التوجيه الاول ولكن يرد عليه على ما ذكره اولا من منع التوقف
بناء على جواز استلزام المح للمح انه خارج عن اداب المناظرة وقد ظهر وجهه
فيما سبق انفا وكذا قوله مستلزم على الوجه الاول خارج عن الاداب لان غرض
المستدل ايض ابطال التوقف فبطلانه من جهة استلزامه تقدم الشئ على نفسه
اقوى دليل على مطلوبه واما على الوجه الثانى فلا ايراد عليه ولكن سياق الكلام
لا يلائمه فتامل وثالثها ما نقله الفاضل المعاصر ايض بقوله وقد يجعل المحالية
خبر المبتداء وقوله واما كان استلزام المح اه جملة مشتملة على مبتداء وخبر
مثل ما فى الحواشى الفخرية فيصير محصول الكلام ان ذلك مع ممنوعيته لو وصل بط ايض

لانه ناش من محالية حدوث الفعل المطلق على تقدير الايجاب بمعنى امتناع
الانفكاك فيكون معارضة للمقدمة الممنوعة ثم ان قيل المحال يمكن ان يستلزم محالا
اخر فالحدوث على تقدير الايجاب يمكن ان يستلزم التوقف نقول امكانه فيما نحن فيه
مستلزم لتقدم الشئ على نفسه فهو بط انتهى وهذا التوجيه غريب لا حاجة الى
التعرض لما فيه ثم قال الفاضل المعاصر ثم الانظار الموردة في الحواشي الفخرية
مدفوعة بادنى تامل فيما تلى عليك انتهى والانظار التى اشار اليها هي ما اورده
الفخري بعدما تحجج في توجيه الحاشية بمثل هذا التوجيه الاخير بقوله ولا يخفى ما فيه
اذ قد عرفت ان المقصود انه لو كان فرد من العالم حادثا يتوقف على شرط حادث
وهذا مما لا شبهة فيه وعلى تقدير كون المراد حدوث الفعل المطلق لزوم التوقف
على الشرط مما لا يقبل المنع ايضا وغاية ما لزم من استلزام المحال للمحال ههنا كون كل
فرد من العالم متقدما على الاخر لا تقديم الشئ على نفسه مع ان في الكلام خروجا
عن قانون المناظرة انتهى ويرد على الايراد الاول ان بناء كلام المحشى ههنا على
ان يكون المراد اثبات قدم الفعل المطلق وسيشير بعد ذلك الى احتمال ان يكون المراد
اثبات قدم جميع الافراد فلا يرد عليه ما ذكره لان بناءه على احتمال الثاني كما لا يخفى
واما الايراد الثاني فلم يظهر توجيهه في بادى النظر والوقت اعز من ان يضيع
بالتامل فيه واما الايراد الثالث فهو حق متوجه على جميع الاحتمالات كما اشرنا
اليه وليت شعري ما وجه دفعه الذي يظهر بالتامل فيما تلى عليك من كلام

الفاضل

الفاضل المعاصر فتامل هذا ما قيل في حل هذه الحاشية والاظهر ان يحمل على الوجه
الثاني على بعض الاحتمالات التي ليس فيه زيادة تكلف والايراد بكونه خارجا عن
قانون المناظرة على ما اوردنا لا يخدش فيه ولا يوجب التوقف في حل الحاشية
والتمسك بعدم وصول فهمنا اليه اذ قد اخطا المحشى في ذلك قطعا كما سيظهر
من الحاشية الاتية وايضا ما هو منشا هذا الايراد مذكور صريحا في كلامه في هذه
الحاشية فلا يمكن حمله على وجه لا يرد هذا كما لا يخفى **قوله** مستلزم لتقدم الشئ
على نفسه بيان استلزام التوقف المذكور لتقدم الشئ على نفسه انه اذا لم يكن
الفعل المطلق قديما يكون جميع الافعال حادثا موقوفا على شرط حادث خارج عنها
فكان ذلك الشرط ايضا متوقفا على نفسه ضرورة كونه من جملة الافعال التي توقف عليه
نظيره ما مر في اثبات الواجب فتامل وقال بعض الفضلاء بيانه ان الحادث المذكور هو
اول الحوادث فالشرط الحادث اما ان يكون عينه او متاخرا عنه وهذا على تقدير
الحدوث بالنوع ظ جدا انتهى وفيه تامل اذ لعله لا يكون اول حادث بل يوجد
في مرتبة واحدة امور غير متناهية على سبيل الاجتماع وح فكل حادث يتوقف
على شرط حادث اخر وهكذا ولا ينتهى الى امر يكون اول الحادث حتى يكون متاخرا
عن نفسه او عما تاخر عنه فلا يلزم الا التسلسل على سبيل الاجتماع لا توقف الشئ على نفسه
فالوجه ما ذكرنا فتامل **قوله** لا حاجة الى هذا القيد بعد تعيين الايجاب
بالمعنى المذكور لان الموجب بذلك المعنى اي ما يمتنع انفكاك الفعل عنه لا يكون الا تاما

ولا يعقل كونه ناقصا فالتقييد بالتام لغو نعم الموجب بالمعنى المشهور اى ما يجب عند
الفعل عنه قد يكون تاما وهو ما اذا لم يتوقف على شرط وقد يكون ناقصا وهذا
المعنى ليس بمراد ههنا على زعم المحشى فافهم **قوله** وان قيل هذا القيد للتوضيح اى ليكون
قرينة موضحة للمعنى المراد من الموجب ههنا حتى لا يحمل على المعنى المشهور لا انه للاحتراز
عن النقصان **قوله** قلنا لا توضيح فيه لان الموجب التام مشترك بين الموجب بالمعنى
المعتبر عند الحكماء الذى هو المراد ههنا والموجب بالمعنى الذى قال به المص اى ما اوجب
الفعل فى وقته الذى تعلق ارادته به للعلم بالاصلح والقرينة الموضحة يجب ان يكون
مختصة بالمعنى المقصود هذا بل الظ ان المتبادر من الموجب التام انما هو المعنى الغير المقصود
كما لا يخفى واعترض الفخرى بان المتبادر من الموجب التام ما يكون ذاته كافية فى الفعل
من غير احتياج الى الشرط ولا الى العلم بالمصلحة وهذا غير مشترك ولا يخفى ما فيه
اذ لو كان المتبادر هذا فلم يصدق على المعنى المقصود ايضا فانه لا يلزم فيه ان يكون
اصل الذات كافية كما سبق فتامل **قوله** وايضا التخلف عن الموجب التام اه هذا اعتراض
اخر على الدليل لا دليل اخر على عدم التوضيح فى القيد كما يشعر به عبارة الفخرى
وقد اشرنا سابقا الى سخافة هذا الاعتراض فان كون الحادث على تقدير الايجاب
بالمعنى المذكور محالا لا يضر المستدل بل هو عين مرامه لكن المعترض لم يتوجه اليه
وتصدى لتتميم الاستدلال على تقدير امكانه تنزلا واستظهارا فتامل **قوله**
وايضا ذلك التخلف الخ هذا حق فانه اذا كان اثر الموجب بالمعنى المذكور حادثا

بتخصه

بتخصه ونوعه على ما ذكره المحشى يلزم التخلف البتة سواء توقف على الشرط ام لا فلا حاجة
الى اعتبار توقفه على شرط والزام الشارح وما اعترض عليه بعض المحققين من انه لم يثبت
فيما سبق حدوث جميع ما سوى الله مطلقا وان كان بالنوع بل ذلك مما لا سبيل اليه
عقلا ولو سلم ذلك لا يلزم التخلف على تقدير التوقف على الشروط المتعاقبة وان كان يلزم
التخلف وذلك غير ما ادعاه فتامل وايضا قد عرفت ان بناء الاستدلال ليس على فرض
الايجاب فى الازل بل على الايجاب مطلقا انتهى فيرد على الاول انه كما ثبت سابقا حدوث
الاجسام والاعراض شخصا كذلك يثبت حدوثها نوعا واما المجردات فلم يثبت حدوثها
لا شخصا ولا نوعا لكن لما لم يثبت وجودها عند المص حكم بحدوث العالم مطلقا كما نبه
اليه الشارح فح لا يتوجه سوى الايراد الذى سيذكره الشارح وهو متوجه سواء ادعى ههنا الحدوث
النوعى او الشخصى فلا يتوجه على تقدير دعوى الحدوث النوعى بحثا اخر على ما زعمه هذا
المحقق فتامل وعلى الثانى ان على تقدير تعاقب الشروط يلزم القدم بالنوع البتة كما
سيشير اليه المحشى ايضا وهو خلاف المفروض اذ لو دام التوقف على فرض الحدوث شخصا ونوعا
على ما ذكره المحشى فعلى هذا الفرض يلزم التخلف البتة بلا توقف على توسيط التوقف وعلى
الثالث ان الايجاب بالمعنى الذى ذكره المحشى ايجاب فى الازل وهو ظ نعم جميع ما ذكره المحشى
دليل على انه ليس مراد الشارح بالايجاب ما زعمه بل ما هو المشهور على ما قلنا فتامل **قوله**
على هذا التقدير يلزم قدم الفعل المطلق اه هذا تقوية للاستدلال بانه على هذا الشق
كما يلزم التخلف يلزم خلاف الفرض ايضا اذ على فرض الحدوث بالنوع يلزم القدم بالنوع وجه ظ

وفي حاشية بعض الافاضل توجيهات غريبة لهذا الكلام لم نتعرض لها لغاية سخافتها
هذا وقال الفاضل المعاصر لا يخفى على المتامل انه على تقدير التعاقب يلزم التخلف ايضا
الا ان يكون هيهنا موجود متجدد منصرم كالحركة يكون تلك الشروط الغير المتناهية
اجزاء فرضية له او مستندة اليه فيلزم القدم بالشخص ايضا انتهى وفيه تامل اذ يجوز
ان يكون الامر المتجدد الذي فرض متعددا كان يكون متحركات غير متناهية متعاقبة
وح لا يلزم القدم بالشخص اصلا فتامل **قوله** لا يخفى عليك انه على هذا التقدير اه
هذا ايضا تقوية للاستدلال بانه يلزم على هذا التقدير التخلف ايضا لان تلك الشروط
ان كانت متحققة في الازل فيلزم تخلف العالم عنها وان كانت حادثة فيما لا يزال
فيلزم تخلف تلك الشروط عن علتها لان علتها ليست الا ذات الواجب وهو متحقق
في الازل بدونها وهو التخلف فاندفع ما في الحواشي الفخرية من قوله هذا اذا كان الاجتماع
في الازل فتامل **قوله** ولا خفاء عليك اه قال الفاضل المعاصر هذا من تتمة سابقة كما
في النسخ المعتبرة وهو الصواب وقد يذكر في بعض النسخ له مناط اخر هو قول الشارح اذ لو
كان حادثا وكانه سهو الناسخ والمراد انه اذا عرفت ان اللازم على تقدير التوقف على
الشروط اما قدم ما فرض حادثا اذا كانت متعاقبة واما التخلف لو كانت مجتمعة
فاللازم من الحدوث على فرض الشروط في الحقيقة هو التخلف وانت خبير بانه لو وصل
على تقدير الحدوث بديهي لا خفاء فيه فاي فائدة في ذكر التوقف على الشروط والغرض
استلزام استدراك اعتبار التوقف على الشرط من جهة اخرى انتهى وفيه بحث

اما اولا

اما اولا فلان قوله فاللازم من الحدوث على فرض الشروط اه ممنوع بل اللازم من الحدوث
على ذلك التقدير اما القدم الذي هو نقيضه واما التخلف وكل منهما محال وليس الحكم
بكون الثاني لازما في الحقيقة وجه بل انما هو مجرد وهم فتامل واما ثانيا فلان الشارح
لم يجعل المحذور على تقدير التوقف على الشرط هو التخلف بل الشارح فلزوم التخلف بدون
ذكر توقف على الشرط لا يوجب الاستدراك من هذه الجهة وهو ظ نعم الاستدراك
من جهة ان ذكر التوقف انما هي لدفع التخلف والتخلف يمكن على الزامه على تقدير
الحدوث مط سواء توقف على الشرط ام لا فذكر التوقف مستدرك بل ينبغي ان يقول
اذ لو كان حادثا يلزم التخلف وهذا هو ما ذكره المحشي في الحاشية السابقة فتامل
والصواب هو النسخة التي ذكر فيها المناط وجميع النسخ التي رايناها كذلك وهكذا
نقله بعض الافاضل وبعض المحشين وغيرهما ايضا وح فهو اعادة البحث الذي
ذكره سابقا بقوله وايضا ذلك التخلف لازم اه وكانه انما اعاده هيهنا ليرتبط
قوله فان قيل اه وانما اخر السؤال لانه متوجه على جميع الابحاث السابقة فينبغي
تاخره عنها على ما ذكره المحشون فافهم **قوله** فان قيل مراد الشارح قال الفاضل المعاصر
اعتراض على نفسه فيما اورده على الشارح تقريره ان ما ذكرته من الاستدراك والمنع
وغيره انما يتوجه اذا حمل القدم في كلامه على القدم بالنوع ويحتمل ان يكون مراده
استلزام القدم بالشخص او بجميع الاشخاص الذي هو اشنع فلا استدراك
اذ لو وصل للايجاب بالمعنى المذكور غير ضروري وكذا لزوم التخلف للحدوث والمقابل

وايضا فرض هذا الحدوث على تقدير ذلك الايجاب ليس من قبيل فرض المتنافيين فلا يمكن منع لزوم التوقف وابطاله مستندا بمحاليته ذلك الحدوث ولا منع استحالة التخلف مستندا بلزومه لاجتماع المتنافيين وايضا لا يلزم من توقف ذلك الحدوث على شرط تقدم الشئ على نفسه ولا قدم ما فرض حدوثه ولا يكون المقدمة منحصرة في التخلف والدليل على ان مراده ذلك قوله اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث اذ الظ منه مغايرة الشرط للمشروط وتقرير الجواب ان الاستدراك باق من جهة اخرى هي ان المذكور سابقا هو استحالة قدم العالم مط سواء كان بجميع الاشخاص او بالشخص واحدا او بالنوع وانت تحيل الكلام الى السابق فاي حاجة لادتكاب استلزام القدم بالشخص او بجميع الاجزاء وايضا منع توقف الحادث على الشرط الحادث مستندا بالعلم الاصلح باق بحاله على ان في استلزام القدم بجميع الاجزاء المنع الذي قد اشرنا اليه انتهى وانت خبير بان قوله ولا قدم ما فرض حدوثه الخ بناء على ما ذكره في توجيه كلام المحشي وقد عرفت حاله في الحاشية السابقة والوجه على ما قررنا ان يسقط هذا او يؤول بل لو صح لا يتمشى ايضا ما ذكره في تقرير الدليل من لزوم القدم على فرض الحدوث هذا واما التقرير الاخرى فتمشيه كما لا يخفى ثم قوله والدليل الخ شرح لقول المحشي ولهذا قال اه وهو كما ترى والظ ان المراد ان ذكر التوقف انما هو لهذا اي لاثبات القدم بالشخص او بجميع الاجزاء اذ لا يثبت ذلك الا بالتمسك به فلا استدراك فيه فهو اشارة الى دفع الاستدراك المذكور قبله وكانه لم يتعرض لدفع الايرادات

لاخر ايضا

الاخر ايضا اعتمادا على الظهور فتدبر ويرد على ما ذكره في الجواب اولا ان القدم بالشخص او بجميع الاجزاء اشنع كما اشار اليه هذا الفاضل في تقرير السؤال فزيادة مقدمة لالزام ليس استدراكا وهو ظ وما اشار اليه في العلاوة قد عرفت حاله نعم فيه ما اشرنا فتذكر **قوله** الشارح اشارة الى جواب اعتراض اه هذا هو الظ في حل كلام المص الموافق لما افاده في نقد المحصل وقد ذكروا توجيهات اخرى لا يليق الذكر فان اردت الاطلاع عليها فارجع الى الحواشي **قوله** الشارح ولما لم يثبت عند المص وجود المجردات اي العقل واما النفس فالظ ان المص قائل بوجودها لكن اثبات حدوثها على ما قرره الشارح هناك يتوقف على اثبات الاختيار فلم يثبت فيما سبق حدوث الموجودات الواقعية ايضا فافهم **قوله** اقول العمدة في اثبات حدوث العالم اجماع المليين فان قلت هذا لا يدفع الايراد عن المص اذ هو لم يتمسك في حدوث العالم بذلك قلت لعله لم يتعرض له لشهرة امره ويكون بناء كلامه ههنا عليه لا على ما سبق منه على ان ما ذكره في بحث حدوث النفس من قوله وهو ظ على قولنا لا بعد ان يحيل اشارة الى هذا اي حدوث النفس ظ على قول المليين القائلين بحدوث العالم مط فافهم واعترض بان اثبات حدوث العالم بالاجماع والحديث دوري اذ حجية الاجماع والحديث موقوفة على ثبوت الشرع وثبوت الشرع موقوف على العلم بصدق الانبياء والعلم بصدقهم موقوف على العلم بقدرته تعالى والا لجاز ان لا يقدر على منع اظهار المعجزة على يد الكاذب والجواب ان العلم بصدق الانبياء

لا يتوقف على القدرة بالمعنى الذي ذكره المحشي بل بالمعنى المشهور فلا دور وقد اشرنا
الى ذلك سابقا فلا تغفل على انه يمكن ان يدعى ان بمجرد مشاهدة المعجزة يحصل العلم
بصدق صاحبها بلا احتياج الى مقدمة اخرى كما نقل عن غياث الحكماء وح يمكن اثبات
الاختيار بالمعنى المشهور بل اثبات الواجب ايضا بهذه الطريقة فلا دور فتامل
وقال بعض المحشين الحق ان يقال ان اثبات النبوة موقوف على وجود القدرة والاختيار
لا على العلم بوجودهما الا انا نعلم بديهة ان اظهار المعجزة على يد الكاذب قبيح عقلا
يجب تنزيهه تعالى عنه وهذا القدر كاف في اثبات النبوة وبعد اثبات النبوة يثبت صدق النبي
واذا ثبت صدقه ثبت في صدقه كل ما اخبر به ومنه حدوث العالم فيجوز ان يكون
اثبات النبوة موقوفا على اصل القدرة والاختيار والعلم بالقدرة والاختيار يكون
موقوفا على اثبات النبوة فقد حصل اختلاف الجهة فلم يلزم الدور انتهى ولا يخفى
ما فيه لان العلم بان اظهار المعجزة على يد الكاذب قبيح يجب تنزيهه تعالى عنه انما هو بعد العلم
بقدرته واما قبل ذلك فيشكل دعوى ذلك جدا وايضا لو امكن دعوى ذلك
فهذا يكفي في اثبات القدرة ولا حاجة الى التمسك بالشرع وحدوث العالم فافهم
هكذا ينبغي تقرير الايراد عليه كما في بعض الحواشي قوله والحديث المشهور هو قوله ع
كان الله ولم يكن معه شيء قوله الذي لا دليل عقلي يعارضه فان دلائل القدم كلها
مدخولة وقد سبق في مبحث الجواهر والفاضل المعاصر قد تصدى لها وللجواب عنها
ولما لم يكن موضعه ههنا والتعرض له يستدعي زيادة الاطناب ومع ذلك قد علم

بعضها

بعضها في كلامه في تضاعيف كلماتنا السابقة وقد اعرضنا عن ذلك قوله اي لا دليل
عقلي عليه كانه ليس تفسير القول المص غير معقول له بل تمام الكلام بيان لكونها غير معقولة
اي باطلة عند العقل ويمكن ان يجعل قوله غير ملتفت اليه تفسيرا له فافهم قوله لا يوجد
جوهرا انما خص الجوهر ههنا بالذكر مع انه لا يجوز ان يكون موجدا للاعراض
المفارقة ايضا على زعمه لكونه اقوى واظهر وسيشير بعد ذلك الى التعميم هذا وقال
الفاضل المعاصر اخص الجوهر بالذكر لانه الغرض وهو كما ترى فافهم قوله وهذا
مما يوافق كلام الحكماء فانهم متفقون على ان جميع الموجودات صادرة منه تعالى وان
الوجود معلول له على الاطلاق هكذا الاشارة في شرح الاشارات وما شابه
هذه العبارة كثير في كلامهم قوله كان للعدم شركة في افادة الوجود اه اعترض
عليه بان الممكن في حد ذاته وان كان عدما صرفا وليسا محضا فلا يمكن ان يوجد
شيئا بذلك الاعتبار لكنه موجود بعد تاثير الفاعل فيه فبعد ذلك يمكن ان يوجد شيئا
ولا يلزم منه شركة العدم في افادة الوجود اصلا كما لا يخفى واجاب عنه السيد الداماد
قدس سره بان العقل يحلل الموجود الى ما بالقوة والى ما بالفعل ويحكم بانه باعتبار كونه
بالقوة لا دخل له في الايجاد فيكون ذلك باعتبار وجوده بالفعل ووجوده بالفعل
انما هو من الواجب فيكون هو موجدا وفيه ما لا يخفى فانه اذا كان ذات الممكن موجدا
لشيء باعتبار كونه موجودا لا يلزم الا ان يكون فاعلا علة بعيدة لذلك الشيء
لا ان لا يكون الموجد الا هو وهو ظ وقال بعض المحشين العقل يحلل الممكن الموجود

الى ما بالقوة والى ما بالفعل ثم نقول ان ما بالقوة لا دخل له فى اخراج شئ من القوة
الى الفعل فيطرح خلف قاب ثم ينظر الى ما بالفعل فلو كان مشوبا بالقوة فيحلله اليهم
وهكذا الى ان ينتهى الى ما بالفعل المحض وليس هذا الا الواجب تعالى انتهى ولا يخفى
ما فيه هذا وفى الحواشى الفخرية ان اراد بالمعنى فى قوله معنى ما بالقوة الصفة المتحققة
فى الواقع سلمنا الملازمة لكن لا نسلم ان العقل كك لما تقرر عندهم من انه ليس له
حالة منتظرة وان اراد به اعم من ذلك حتى يشمل الامكان الذاتى الذى يثبت للعقل
من مجرد ملاحظة ذات الممكن منعنا الملازمة مستندا بانه ليس للعدم الذى ينسب العقل
ذات الممكن اليه والى الوجود فى الملاحظة تحقق فى نفس الامر حتى يكون له شركة فى افادة
الوجود كان لما بالقوة شركة فى اخراج الشئ من القوة الى الفعل انتهى واجاب عنه السيد
الداماد قدس سره ومن تعبيره بالفرق بين قولنا معنى ما بالقوة على التنكير وبين قولنا
معنى ما بالاضافة فان المراد من الاول هو ان يكون الذات بالفعل ويكون معنى ما
وصفة له ما بالقوة وهذا لا يكون الا فى الماديات فان المجردات جميع صفاتها
حاصلة بالفعل لها والمراد من الثانى ان يكون الذات والصفة كلاهما داخلين
تحت مفهوم ما بالقوة وهذا المعنى شامل للماديات والمجردات اذ كل ممكن
بما هو ممكن من حيث ذاته لا يكون الا بالقوة ومراد المستدل هو الثانى وفيه
ان هذا يرجع الى اختيار الشق الثانى الذى ذكره ولا يدفع ما اجاب به عنه
اذ مراده ان الممكن اذا وجد فهو موجود بالفعل وليس بالقوة اصلا فيجوز ان يكون

بذلك

بذلك الاعتبار موجدا للشئ وانما هو بالقوة بحسب اصل ذاته وعند ملاحظة العقل
ذاته وهو بهذا الاعتبار ليس موجدا ولا يندفع ذلك بما افاده هذا ولا يخفى
ان كلامه بما ذكرنا يرجع الى الاعتراض الذى ذكرنا لكن فيه تطويل وترديد لا طائل
تحته واعترض ايض على المحشى بان ما نقله لا يدل الا على ان الممكن لا يمكن ان يكون
مؤثرا فى الوجود لا انه لا يمكن ان يكون شرطا او واسطة فى الايجاد فلم لا يجوز ان
يكون لبعض المجردات قدرة واختيار الى ايجاد الاجسام كقدرتنا واختيارنا على
حركاتنا على مذهب الاشاعرة ويكون الايجاد العالم الجسمانى الحادث عن المبدأ الاول
القديم على سبيل الايجاب مشروطا بها فيكون واسطة بهذا المعنى لا بد لنفى ذلك
من دليل واجاب الفاضل المعاصر بانه يمكن نقل الكلام على هذا التقدير الى تلك
القدرة وعلة حدوثها فيلزم اما قدمها وقدم الاجسام الموقوفة عليها او التسلسل
ثم قال فان قلت لم لا يجوز ان يكون علم ذلك المجرد القديم فى الازل بالاصلح بحال
العالم الجسمانى وارادته الفعل شرطا ومرجحا لحدوثه عن الموجب القديم فى الوقت
الذى هو الاصلح بحاله كما تقرر علة تخصيص الفاعل حدوث فعله بالوقت المعين
قلت فرق بين ان يكون صدور الفعل عن الفاعل الموجب مشروطا بعلم شئ اخر
وارادته وبين ان يكون علم الفاعل المختار نفسه مرجحا لتعلق ارادته فى الازل بحدوث
الفعل فى وقت معين لمصلحة وعلى الثانى يمكن انفكاك الفاعل مع العلم والارادة
فى الازل عن ايجاد الفعل عنه بل قد يجب بخلاف الاول اذ لا يمكن على ذلك التقدير

انفكاك الفعل عن وجود الفاعل مع وجود الشرائط فليتدبر انتهى وانت خبير بان
التوجيه بحكم توضيحه انه لا شك انه اذا تعلق علمنا باصلحية شيء في وقت وقد زماعه
فعله واجتمع سائر الشرائط فالتخلف انما هو اذا لم يفعل ذلك الشيء في ذلك الوقت
واما قبله فلا على قياس ما نقل عن المص وظ انه سواء في هذا ان يكون الموجد لذلك
الشيء في الواقع هو العبد والله تع فاذا كان الموجد لجميع الاشياء هو الله تع
ما ذكره المحشي فلا محذور في تاخيره ايجاد شيء الى الوقت الذي تعلق ارادته بفعله
فيه ح فيتوجه الكلام ولا يثبت المرام فتامل قوله والاعراض المفارقة الخ قال الفاضل
المعاصر هذا ناظر الى ما قال الشيخ الرئيس في اول سادسة الهيات الشفا من انا نعني
بالفاعل العلة التي تفيد وجودا مباينا لذاتها اي لا يكون ذاتها بالقصد الاول
محلا لما يستفيد منها وجود شيء يتصور بها حتى يكون في ذاته قوة وجوده ثم
قال وذلك لان الالهيين ليسوا يعنون بالفاعل مبدء التحريك فقط كما يعنيه الطبيعيون
بل مبدء الوجود ومفيده مثل الباري للعالم واما العلة الفاعلية الطبيعية فلا تفيد
وجودا غير التحريك باحد انحاء التحريكات فيكون مفيد الوجود في الطبيعيات
مبدء الحركة انتهى قوله والغرض من ذلك التقييد استثناء الحركة كما ياتي
به كلامهما وذلك لان مبدء الحركة ليس مفيد الوجود امر بالفعل الوجود حتى يجب
ان يكون بريئا عن معنى ما بالقوة فان الحركة بمعنى كون الشيء بين المبدء والمنتهى
على ما استقر عليه راي المحصلين كمال لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة اذ المتحرك

مادام

ما دام في اول المسافة ساكن فهو متحرك بالقوة وواصل الى الغاية بالقوة فاذا
تحرك يحصل له كمال او فعل اول وبه يتوصل الى كمال او فعل ثان هو الوصول الى الغاية
لكن ما دام له ذلك الكمال فهو بعد بالقوة فهي حالة ما بين طرفي القوة ومحوضة الفعل
ولذلك لا يكون فاعلها القريب الا شيء فيه قوة من جهة وفعلية من جهة كما ان موضوعها
ايضا يجب ان يكون كذلك واما الامر المتصل المعقول للمتحرك بين المبدء والمنتهى
المسمى بالحركة بمعنى القطع فذلك لا وجود لها البتة بالفعل الا في الذهن هذا محصل
ما قال بهمنيار في التحصيل في فصل تحديد الحركة وبه يظهر معنى قول المحقق وهذا
لا ينافي كون حركات العباد صادرة عنهم ويندفع ما قيل ان ما ذكره لو تم لدل
على ان فاعل حركات العباد ايضا هو الله تع ولا اضطراب في كلامهم كما زعم بعض
الاعلام فاستقم كما امرت واغتنم بما رزقت انتهى وفيه بحث اما اولا فلان نقل
كلام الشيخ ههنا مما لا وجه له لان مراده ليس استثناء الحركة بل ان المراد بالفاعل
ليس مبدء التحريك فقط كما هو اصطلاح الطبيعيين بل مبدء الوجود مطلقا وتقييد
الشيء في تعريف الفاعل بكونه مباينا لذاتها بالمعنى الذي ذكره انما هو لاخراج
الموضوع من تعريف الفاعل من حيث هو موضوع والا فالفاعل للحركة من حيث هو
فاعل لها داخل في الفاعل عنده كل ذلك يظهر بالتامل في كلامه ما نقله وما لم ينقله
فتامل واما ثانيا فلان ما ذكره من ان الحركة ليست امرا بالفعل الوجود حتى يجب
ان يكون فاعلها بريئا عن معنى ما بالقوة غير صحيح بل الحركة التوسطية امر متحقق

فى كل آن يفرض فى اثناء الحركة بالفعل نعم يتوصل به الى كمال آخر هو الوصول الى الغاية
وهو بالقوة واذا كان امرا بالفعل فلا يجوز ان يكون فاعلا امرا بالقوة على زعمه
واما ثانيا فلانه اذا جاز ان يكون فاعل ما فيه جهة فعلية وجهة قوة امرا مثله فيجوز
ان الممكن ايضا فاعل الممكن آخر من الجواهر والاعراض المفارقة ايضا ان فى كل منهما
جهة قوة وجهة فعلية فتأمل واما رابعا فلان ما ذكره من ان الحركة القطعية لا وجود
لها الا فى الذهن مما لا دليل عليه بل الحق جواز كونها موجودة فى الخارج لكنها على
سبيل التدريج ولا وجه لانكار وجودها فى الخارج والقول بوجودها فى الذهن
اذ فى شئ من الذهن والخارج لا يمكن ان يوجد دفعة فلو جاز الوجود على سبيل التدريج
فى الذهن لجاز فى الخارج ايضا والا فلا يعقل فى الذهن ايضا نعم ما ذكره فى الحركة
التوسطية من كونه امرا بين صرافة القوة ومحوضة الفعل لو قيل فى الحركة القطعية
كان له وجه فافهم فظهر بما اوردنا ان الاعتراض الذى نقله عن القيل متوجه
ولا يندفع بما ذكره وههنا كلام آخر يرد على المحشى وهو انه اذا جاز ان يكون موجد
الحركة هو الممكن فلا يندفع حديث الواسطة اذ يجوز ان يكون ذلك المجرد القديم
اختار بقدرته وارادته وعلمه الحركة فى وقت معين وذلك جائز ويكون تلك
الحركة شرطا لايجاد الواجب العالم على سبيل الايجاب نعوذ بالله منه فلا يثبت
اختيار الواجب بما ذكره هذا وقد حمل بعض الافاضل كلام المحشى ههنا على دعوى
الكلية على ما يقتضيه الدليل المنقول وقال وقوله المفارقة لذاته الموجد اى المباشر

لها

لها اما لان المفروض هو الجواهر والاعراض المادية وهى مباينة بالنسبة الى تلك
الواسطة المفروضة انها مجردة واما لان المعلول يجب ان يكون مباينا للعلة توجيه
وجعل قوله وهذا لا ينافى كون حركات العباد الخ اشارة الى رد كلام من يقول
اذا كان التأثير فى الكل من الله تعالى فالعباد مجبورون وتقريره انه لا يلزم من
عدم تأثير العباد فى افعالهم بمعنى الافاضة واخراج الشئ من العدم الى الفعل
لان هذا شأن من لا شائبة للعدم والقوة فيه عدم كونهم موقوفا عليهم لافعالهم
وجودهم مع القدرة والاختيار من اجزاء العلة التامة بمعنى انه لو لم يكن وسائط
لم يظهر تلك الافعال من العدم الى فضاء الوجود وهذا القدر كاف فى كونهم غير
مجبورين وهذا لا يرجع الى رأى الاشعرى فانه يقول بانه لا ربط عقلى بين الممكنين
اصلا بل عادة الله جارية بان يتحقق افعال العباد مثلا عقيب ارادتهم وليست ارادتهم
موقوفا عليها حتى قالوا ان النتيجة فائضة من المبدأ الفياض من غير ربط عقلى
بالمقدمات والنتيجة بل بطريق جرى عادة الله بفيضان النتيجة عقيب ترتيب المقدمات
وبالجملة فعل العبد عندهم انما هو بمنزلة ان يحمل انسان شيئا وينقله بارادته ويضع
شخص آخر يده تحته فانه لا اثر لوضع يده فى نقله وهذا بخلاف ما ذكره فان
ارادة العبد مما يتوقف عليه الفعل وجزء اخير للعلة التامة له وليس بمجرد جرى العادة
فلا يتوجه على هذا المفاسد التى يتوجه على الاشعرى ولا يخل هذا ايضا دعوى الضرورة
التى ادعاها المص فى استناد افعالنا الينا اذ لعل الاستناد والفعل غير اعطاء الوجود

فافهم وانت خبير بان هذا التوجيه مع بعده جدا محل تامل فان ما ذكره في جواب
لزوم كون العباد مجبورين مما يشكل توجيهه تصحيحه جدا لانه اذا كان افاضة الوجود من
جانب الله تعالى والارادة التي من العبد موجدها ايضا هو الله تعالى وبعد تحقق الارادة
يفيض الوجود البتة فاتقصير العبد ح فكيف يجوز عقابه على ما لا دخل له ايضا فيه هذا
ولا يخفى انه لو لم يقل ايضا بان الافاضة من المبدأ كان الاشكال واردا ويشكل دفعه
على ما فصلناه في حواشينا على شرح المختصر لكن بعد القول بذلك يصير اقوى
فتامل ثم لا يخفى ان ما اوردناه على المحشي انفا لا يندفع بهذا التوجيه اذ لا شك ان
للممكن ان يختار بارادته وعلمه وقتا خاصا للحركة سواء كان موجدها هو الله او لا ولا يلزم
التخلف ح فيجوز ان يكون تلك الحركة شرطا لايجاد الواجب العالم على ما ذكرنا فتدبر
قوله تقرير الدليل الاول اه لا يخفى ان هذا الدليل انما يناسب نفي الاختيار بالمعنى
المشهور كما اشرنا اليه سابقا ولا ينطبق على نفي الاختيار بالمعنى الذي ذكره المحشي
لانه لا يلزم منه الا ان يكون التاثير عند الاجتماع واجبا وبدونه ممتنعا وهو
لا ينافي حدوث العالم الذي يرجع اليه معنى الاختيار الذي ذكره اذ لعل في وقت الحدوث
استجمع الشرائط ووجب الحدوث وقبله لم يستجمع وامتنع وتسميته بانه لما وجب صدور
الاثر بالنظر الى الارادة فيكون حال استجماع الشرائط حال تحقق الارادة والارادة
لا زمة للذات عند الخصم فيستحيل الانفكاك عنده بالنظر الى الذات فبطل الاختيار
الذي ذكره على ما في الحواشي بعض تكلف جدا اذ ليس في الاستدلال المذكور منه

عين ولا اثر وايضا ما ذكره في الجواب لا يناسب هذا كما لا يخفى بل الجواب ح ما افاده
المحشي في دفع فان قيل فتامل قال الفاضل المعاصر المثبت بالدليل المذكور هو القدرة
الملزومة للحدوث المختصة بالمتكلم وهي اخص من المعنى المتفق عليه بينه وبين الحكيم
فاثباتها ملزوم اثباته ونفيها لازم لنفيه والشبه الثلث باجوبتها غير مختصة به
بل ولا بقدرة الباري تعالى كما لا يخفى انتهى وفيه ان المعنى الذي ذكره المحشي للقدرة
ليس اخص مطلقا من المشهور بل من وجه كما لا يخفى فلا يلزم من نفي القدرة بالمعنى المشهور
نفي ذلك المعنى ايضا حتى يتكلف ويتوجه ان ايراد تلك الشبه ههنا بذلك الاعتبار
الا ان يقال ان المدعى ههنا وان كان اثبات القدرة بالمعنى الذي ذكره المحشي الا ان
بالدليل المذكور على ما قرره الشارح يثبت القدرة بالمعنى المشهور ايضا فالمثبت بذلك
الدليل اخص من القدرة بالمعنى المشهور فايراد الشبه المذكورة بذلك الاعتبار ولا يخفى
ما فيه من التكلف والتعسف فافهم وما ذكره من عدم اختصاص تلك الشبهة بقدرة
الباري تعالى كلام حق فلا تغفل قوله والمناسب الخ وذلك لان لفظ الانضمام يشعر
بزيادة الارادة مع انها عين الذات عند المص فالمناسب تبديله بالاعتبار وفي
الحواشي الفخرية حمل الانضمام على الانضمام في الملاحظة والاعتبار وفيه تكلف وكان
قول المحشي المناسب لا يابى عن جواز التاويل والفاضل المعاصر ذكر ان المحشي لما زعم
ان الشارح حسب ان الارادة زائدة على الذات عند المص كما سيقول فلذا لم يؤوله فتامل
قوله قلت لما كان الخ قال بعض المحشين ويمكن ان يقال ايضا ان الوجود الازلي للعالم

يجوز ان يكون ممتنعا فكون الواجب وجميع صفاته الكمالية قديما لا يكفي في ايجاده
لان الممتنع لا يصير متعلق الايجاد وفيه تأمل لان الوجود الازلي للممكن اذا كان ممتنعا
لذاته فلانه لا بد ان يقتضي العدم فان اقتضى العدم مطلقا فيجب ان يكون معدوما
دائما والا يلزم الانقلاب وان اقتضى العدم في وقت فآل الامر الى مدخلية الوقت
فلا بد من القول بتقدم الزمان وح فلا حاجة الى التمسك بما ذكر اذ القول بقدم
الزمان يكفي لتصحيح ربط الحادث بالقديم كما اشرنا اليه سابقا ولا يلزم التمسك
بكون الوجود الازلي للممكن ممتنعا لذاته فان قلت لعله اقتضى العدم قبل الوجود
لا العدم في وقت خاص حتى يلزم ما ذكرت قلت فلا بد ان يثبت له دائما
العدم قبل الوجود وانه محال وبالجملة الممكن ان اقتضى العدم بذاته من غير مدخلية
شيء اصلا يجب ان يكون معدوما دائما بالعدم الذي هو مقتضاه ان كان عدما
مطلقا فعدما مطلقا وان كان عدما في وقت خاص فعدما في وقت خاص اي يجب
ان يكون معدوما دائما في ذلك الوقت وانه محال وكذا ان كان المقتضى العدم
قبل الوجود او بقيد اخر مثلا وان اقتضى العدم بمدخلية شيء اخر من وقت اخر او غيره
فاذا لم يكن ذلك الوقت مثلا لم يقتضي العدم واستعد لايجاد الفاعل اياه
فننقل الكلام الى ذلك الامر الاخر ويبقى الاشكال بحاله فان تمسك بقدم الزمان
الموهوم فهو على تقدير صحته يكفي في دفع الاشكال ولا حاجة الى ما ذكره فتامل
كام الاشارة اليه متعلق بجميع ما ذكر في ذيل قلت وموضع الاشارة ما مر

في حاشية

في حاشية معنوية بقوله واحتج على انه قادر حيث قال بل يكفي علم الفاعل بالمصلحة
في ترجيح ايجاد العالم في الوقت الذي اوجده فهو قائل بالايجاب الخاص وهو ايجاب
وجود الحادث بالنظر الى علم الفاعل بنظام الخير ومصالح الغير انتهى فالحاجة الى
الجعل اشارة الى مجرد قوله وان تحقق الايجاب بمعنى استحالة الخ كما في بعض الحواشي
وتوضيحه ما ذكره الفاضل المعاصر فافهم قال الش بل تحقيقه فان القادر الى توضيحه
ان القادر هو الذي اذا اراد الفعل مثلا وجب صدوره عنه اذ لو امكن عدم فعله اراده
لم يكن قادرا عليه فالوجوب بسبب الارادة لا ينافي الاختيار بل لا بد في الاختيار منه
وقال الفاضل المعاصر بل تحقيقه اذ كون الارادة موجبة لصدور الفعل كاشف عن
امكانه بالنظر الى ذات الفاعل من دون ملاحظتها وقوله فان القادر الخ دليل عدم
المنافاة وفيه اشعار الى تفسير القدرة هاهنا يظهر التلازم الذي ادعاه المحقق
بينهما في صدر المبحث فافهم انتهى وما ذكره في التعليل عليل جدا كما ترى والصحيح
هو ما ذكرناه وقوله فان القادر على ما ذكرنا تعليل لكل من عدم المنافاة والمحققية
كما لا يخفى ثم لا يخفى ان من كلام الش هاهنا انما يظهر ان المراد من التفسيرين واحد
اي ان المراد بصحة الفعل والترك انه اذا شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فيرجع الى
التفسير الاخر لا ان بين ظاهريهما تلازما كما هو ظاهر ما ادعاه المحشي هنا اولا فافهم
وقد بينا وجه التلازم هناك فتذكر وقال السيد الشريف في المواقف في تعليل قول
مصنفه بل تحقيقه لانه فرعه يعني ان الوجوب بالاختيار فرع الاختيار وفيه تأمل

يظهر بالتأمل فتأمل **قوله** لقائل ان يقول الخ الظ ان هذا الايراد هو الايراد السابق
بعينه كما يشهد به قوله والحاصل وانما اعاده ههنا لزيادة التوضيح وللاشارة
الى ان عينية الصفات لا ينافي القدرة والاختيار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
على ما ذكره الحكماء فالايراد السؤال والجواب المذكور بقوله فان قلت الخ وح فمراده
بالاختيار الذي هو مراد المتكلمين هو عدم امتناع الانفكاك على ما ذكره سابقا
المستلزم للحدوث لا صحة الفعل والترك فانه قد ذكر سابقا انه يرجع الى التفسير
الاخر وان المراد بصحتهما بالنظر الى الذات من حيث هو وهو لا ينافي الوجوب بسبب الارادة
وان كانت عين الذات هذا وقال الفاضل المعاصر يعني ان المتكلم لما لم يكتف في
قدرة الباري تعالى بالتفسيرين المذكورين المسلمين عند الحكماء بل قال هي عبارة عن
كونه تعالى بحيث يصح عنه صدور الفعل تارة وعدمه اخرى فلا يمكنه القول بان صدور
الفعل بالنظر الى الارادة والعلم غير الزائدين على الذات بل الزائدين القديمين
ايضا واجب وعدمه ممتنع كما يقوله الحكيم فالوجوب بالاختيار ينافي الاختيار على الاختيار
الان يختار تجدد الاختيار كبعض المعتزلة والكرامية والفرق بين هذا الايراد وما
في الحاشية السابقة ظ لا يحتاج الى البيان انتهى وفيه تأمل لان المتكلمين فسروا
في المشهور القدرة بصحة الفعل والترك كما فسره الحكماء وهو يرجع الى التفسير الاخر ولا
غبار عليه وليس في كلامهم معنى اخر للقدرة لا ما ذكره هذا الفاضل ولا غيره لكن المحشي
حمل الايجاب ههنا على امتناع الانفكاك فيكون القدرة المقابلة له مختصة بالمليين

وح فان كان

وح فان كان المراد ان القدرة بذلك المعنى الذي اخذه المحشي ينافي الوجوب بالاختيار
اذا كان عين الذات فهو الايراد السابق بعينه وان كان امرا اخر فلا وجه له وبالجملة
كون هذا الايراد غير الايراد السابق غير ظ لا بد من البيان فانا لا نرى وروده
ايراد ههنا غير ان حدوث العالم لا يجتمع مع القول بالوجوب بسبب الارادة التي
هي عين الذات فتأمل وقوله بل الزائدين القديمين ايضا كانه اشارة الى ما
اورده بعض المحشين على المحشي من ان التقييد بعدم زيادة الارادة ليس بشيء
اذ على تقدير زيادة الارادة ايضا يلزم الفساد المذكور وفيه تأمل لانه على تقدير
الزيادة والحدوث كما هو مذهب بعض المعتزلة والكرامية لا اشكال والقائل بكونها
زائدة قديمة انما هو الاشعري ولا اشكال عليه لانه لا يقول بالوجوب فالايراد مختص
بالقائلين بالعينية كما فعله المحشي وهو ظ واعلم ان بعض المحققين فرع على ما ذكر ان
الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار انه ح فلا تشنيع على الحكماء في القول بالايجاب
اذ القول بالايجاب لا ينافي القدرة سواء كان الايجاب دائما ام لا وانت خبير بعدم وقعه
اذ لم يشنع احد على الحكماء من هذا الوجه وانما شنع من شنع لزعمه انهم قائلون بالايجاب
بالمعنى الاخر الذي ذكرنا سابقا حتى يكون فعله تعالى عياذا بالله من قبيل افعال الطبايع
والتشنيع ح في موقعه لكن الكلام في منشأ الزعم هذا ثم قال ذلك المحقق واما القدرة
بالمعنى الذي ينبغي ان يكون مراد المتكلمين وهو صحة الفعل والترك بالامكان الوقوعي
فلا يجامع القول بايجاب ما مطلقا سواء كان دائما اولا فان الظ ان مرادهم بالقدرة

بالايجاب

صحة الفعل في وقت وتركه في ذلك الوقت اذ المراد بالترك في قولهم صحة الفعل والترك هو ما هو مقابل للفعل ووحدة الزمان معتبرة في التناقض فالترك الذي يفرض في زمان التقابل
الفعل هو المقابل للفعل لا الذي يفرض قبله لعدم اتحاد الزمان فالفعل اذا وجب في وقت
مالم يمكن ان يكون فاعله بالاختيار فيه لعدم امكان وقوع الترك فيه فالقول بالاختيار
بهذا المعنى ليس الا للاشعري فقط اذ عنده يجوز ان يقع بدل الفعل تركه لعدم قوله
بالوجوب ايضا فعنده الفاعل مختار وان كان العالم قديما فعلى هذا يرجع النزاع
في الايجاب والاختيار الى طائل سوى حدوث الاثر وقدمه فالحق ان هذا النزاع لا ينبغي
ان يكون الا بين الاشعري والحكيم فاحفظ هذا انتهى وفيه تامل اذ فان مرادهم بالصحة
هو الصحة بالقياس الى الذات بدون اعتبار الارادة كما اشرنا اليه سابقا لا الامكان
الوقوعي على زعمه ثم بعد حمله على الامكان الوقوعي يجب حمله على الفعل والترك في وقتين
وان كان تكلفا حتى لا يلزم ما ذكره وكيف حمل العبارة الواقعة في كلام المتكلمين
قاطبة وبعض الفلاسفة ايضا على ما لا يستقيم الا على مذهب الاشعري فالحق حقيق اذ ان
يطرح ما امر بحفظه خلف قاف **قوله** عن تعلقها بالمراد يعني وقوع متعلقها
ووجود مرادها الا ان قائل بتجدد التعلق كما هو مذهب بعضهم اذ الارادة متعلقة
عنده في الازل بتجدد الفعل في وقته الذي هو المراد هكذا افاده الفاضل المعاصر
قوله ايراد تحقيق شاف كاف تعريض على الشارح بان ما ذكره كلام مجمل غير شاف
لورود الاعتراض المذكور عليه والتحقيق الشافي عنده هو ما سيذكره في اخر هذه الحاشية

بقوله

بقوله اقول قد مرت الاشارة اليه اه وقد اشار اليه في الحاشية السابقة بقوله
قلت اه قوله والا لزم اجتماع علل وح يلزم التخلف ايضا كما ظهر مما سبق فتذكر
قوله قلت تخلف المعلول عن علته اه فان قلت فعلى هذا علة الحادث لا يكون موجودة
الا في ان وجد المعلول بعده اذ لو وجدت قبله ايضا يلزم التخلف مع التخلل البتة
وح فعلة تلك العلة ايضا يجب ان يكون موجودة في ذلك الان اذ لو وجدت
قبله بالزمان يلزم التخلف وبالان تتالي الانات فلزم اذن وجود العلل الغير
المتناهية في الان المفروض وعاد المحذور وايضا العقل كما يحكم باستحالة التخلف
مع تخلل زمان كذلك يحكم باستحالة تحقق العلة في ان والمعلول بعده بل يحكم بوجوب
كون المعلول ايضا في ذلك الان فمنع الاول وتجويز الثاني مما لا وجه له قلت قد اشرنا سابقا
الى انهم تشبثوا بامر قد يزعم الوجود غير قار الذات كالحركة يكون اتمام تحققها
بانقضائها ويكون هو شرطا لوجود الحادث ومعدا له بحيث يكون ان انقضائه
هو ان اول وجود الحادث وكل قطعة فرض من ذلك الامر يتوقف على قطعة اخرى
سابقة عليها يكون معدا لها على ذلك الوجه فلا اشكال فان قلت فعند وجود
القطعة الاولى يجب وجود القطعة الثانية بتمامها قلت كل جزء فرض من القطعة الثانية
لعل وجود الجزء السابق عليه شرط الوجود ومعد له فما لم يوجد كله لم يوجد فلم يلزم
وجود القطعة الثانية بتمامها عند انقضاء القطعة الاولى فتامل فان قيل الممكن كما
يحتاج الى علة في الحدوث كذلك يحتاج اليها في البقاء فكيف يتقدم عليه علته قيل

انما يحتاج فى البقاء الى العلة المفيدة للوجود لا الى جميع ما يتوقف عليه ابتداء وجوده
فتدبر قوله اما تخلف العلة التامة اه قال الفاضل المعاصر انت خبير بما مر بان
ذلك التخلف انما يلزم على المتكلم القائل بان البارى تع موجود قبل وجود العالم
مع زمان موهوم عديم البداية لا يكون فيه شىء من الممكنات واما من قال
بتعاليه عن الزمان واختصاصه بالجسمانيات وعدم معقوليته قبلها كما عليه المحققون
منهم فكلا انتهى وانت خبير بان ههنا كلامين احدهما انه ليس قبل وجود العالم
زمان لا موجود ولا موهوم فلا يلزم التخلف وقد ظهر حاله فى تضاعيف الكلمات
السابقة فتذكر وثانيهما انه تع ليس زمانيا والتخلف انما يلزم ويستحيل اذا كانت
العلة التامة موجودة فى زمان موجود او موهوم لم يوجد المع فيه وفيه بعد تسليم
صحة كونه تع غير زمانى انه على هذا يلزم جواز عدم الحادث مثلا فى اليوم وان
تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده لكونه تع غير زمانى ومن البين انه لا كلام لنا معه
فتفطن قوله بناء على انه لا يجوز الترجيح بلا مرجح قال المعاصر اشارة الى ان
محالية تخلف العلة التامة عن المع ليست بالذات بل من حيث انه مستلزم للترجيح
بلا مرجح فلو ظهر انه غير مستلزم له او فرض جوازه كما يقوله الاشعرى لم يكن ذلك
محالا وهذا بخلاف تخلف المع عن العلة التامة اذ الظ انه محال لذاته مناقض
لتامية العلة وعليته ثم هذا الكلام مندرج كانه تمهيد للجواب عن اصل الايراد
انتهى وفيه نظر اما اولا فلان محالية تخلف العلة التامة عن المعلول ليس من حيث

انه مستلزم

انه مستلزم للترجيح بلا مرجح بل للترجح بلا مرجح ولم يقل احد بجوازه وكانه كان
فى عبارة المحشى فى نسخة الترجح كما وقع فى النسخة التى عندنا فغفل فلا يخفى ان مثل
هذا السهو شايع عن الناسخ واما ثانيا فلانه لا فرق بين تخلف المع عن العلة
التامة وبان تخلف العلة التامة عن المع فليس شىء منهما محالا اذا اريد بالعلة التامة
العلة التامة على ما يترتب المع عليه بالفعل وح فتخلف المعلول عنه محال لذاته لكن
لا فرق ح ايضا بين تخلف المع عن العلة التامة وتخلف العلة التامة عن المع
الا بالعبارة هذا ثم لا يخفى انه لا يمكن ان لا يكون تخلف العلة التامة عن المع
وح فتخلف العلة التامة عن المع مستلزما للترجيح بلا مرجح وحديث العلم بالاصلح
لا يدل على جوازه بل انما يقتضى ان العلة ليست بتامة بدون الوقت وبعد
تحقق الوقت لا تخلف فلم يلزم تخلف العلة التامة عن المع لا انه لزم تخلف المذكور
على وجه غير مستحيل على ما ذكره هذا الفاضل ويظهر من كلام المحشى فتامل ثم انه
قد اشرنا سابقا الى انه يمكن نقل الكلام ح فى الوقت ويبقى الاشكال فتذكر
فظهر ان هذا التحقيق ايض مما ينبغى ان يطرح خلف قاف فافهم قوله فانهما
لا يناسبان الاعلى مذهب اه اما العبارة الاولى فلان قوله بان يريد الفعل
منضما الى قوله وح فيجب الفعل يدل على الزيادة والحدوث وكليهما فلا يناسب مذهب
المص ولا الاشعرى واما العبارة الثانية فظ ايض عدم مناسبتها لمذهب المص
اذ لفظ الانضمام يشعر بالزيادة واما عدم مناسبتها لمذهب الاشعرى فغير ظ

والقول بان لفظ الاستجماع المفسر بانضمام الارادة يشعر بالحدوث وعلى ما ذكره الفاضل
المعاصر محل تأمل فتأمل ويمكن ان يكون المراد ان مجموع هاتين العبارتين لا يناسب على
ذلك المذهب لا ان كلا منهما كذلك فافهم قوله بان يريد الفعل فيجب اه فقد حكى
لفظ المشعر بما ذكر واضاف قوله بالنظر الى ارادة الذات الناظر الى العينية
فانظر قوله فانه يدل على انه اعتقد اه قال بعض الفضلاء ستعرف ان كلام الشارح
لا يدل على ما فهمه المحشي فانه منظور وعلى تقدير تسليم انه يدل على انه اعتقد حدوث
الارادة عند المص فالمسامحة في العبارة المشعرة بالحدوث لا تلزم البتة انتهى ويمكن
دفع ما ذكره اخيرا بما في بعض الحواشي من انه قد حكم المص في الامور العامة بانه
لا قديم في الوجود سوى الله فلو كانت الارادة زائدة على الذات عند المص على الفرض
يكون حادثا عنده البتة فتدبر قوله قال المص في شرح الاشارات كان الغرض
من نقل هذا الكلام نقل المذاهب ثم تحقيق ان مذهب المص ماذا فافهم قوله
المعتزلة الذين لا يقولون قال الفاضل المعاصر خص عدم الاعتراف بتجدد ارادتهم
اذ الاشعري يقول بتجدد التعلق ثم اشار الى علة انفكاكها عن المراد وتخصيص
بعض من الزمان عندهم بقوله مع قولهم الخ والحاصل ان هؤلاء افترقوا فيها
بعضهم يقولون هي كون بعض الاوقات اصلح واولى وطائفة منها يقول بوجوب
الاصلح عليه تع كالمص على ما سيصرح به اخر هذا المقصد دون الاخرى كالبشرية
وغيره من القدماء كما نقل المحقق عن شرح الاشارات اسابقا وبعضهم يقول هي

امتناع

امتناع الصدور قبل ذلك الوقت كالكعبي ثم المحقق يقول مؤدى قول الاولى من
الاول والثاني واحد بناء على ان المراد بالامتناع الامتناع بالغير اذ وجود
العالم في الازل غير ممتنع بالذات وكذا ايجاد الفاعل له فيه من حيث هو فاعل
والا لم يكن الحدوث دليل القدرة ولا احتياج الى الارادة المخصصة فتامل انتهى
ولا يذهب عليك انه خلط بين وجوب الاصلح بالمعنى المراد فيما سيجيء اخر هذا
المقصد اي ما يذم تاركه عقلا وبين الوجوب الذي هو المراد ههنا وهو ما يمتنع
عدمه وما سبق نقله من شرح الاشارات من ان هؤلاء يقولون بتخصيصه على سبيل
الاولوية دون الوجوب المراد منه المعنى الثاني كما لا يخفى وبالجملة لا ربط لوجوب الاصلح
بالمعنى الذي يجيء بهذا المقام اصلا وهو ظ فالحق في توجيه كلام المحشي ان يقول مراده
بالحكم بوجوب الاصلح هو الحكم بوجوبه بمعنى كونه ممتنع العدم بناء على اصل ان الشيء
ما لم يجب لم يوجد فالمراد انه ان لم يحكم بوجوب الاصلح بذلك المعنى كما هو فيما نقل
عن المص وهو ما نقلناه انفا فمؤدى العبارتين مختلف اذ هؤلاء يقولون بصدوره
في ذلك الوقت على سبيل الاولوية وهؤلاء على سبيل الوجوب واما ان حكم بوجوبه
كما هو مختار المص حيث يعتقد ان الشيء ما لم يجب لم يوجد كما اشار اليه المحشي ايضا
في الحاشية السابقة فمؤدى العبارتين واحد بناء على ان المراد بالامتناع الامتناع
بالغير اذ من قال بامتناع الصدور في غير ذلك الوقت قال بوجوب صدوره في ذلك
الوقت ولم يقل بالاولوية هذا لكن الظ انه ليس مراد المص بالامتناع الامتناع بالغير

بل الامتناع لذات الوقت كما يشير اليه كلامه فيما نقل سابقا حيث قال وفرقة قالوا
بتخصيص لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا احداث العالم في غير ذلك
الوقت ممتنعا فالحاصل كلامه مضطرب تراه ان بعضهم تمسكوا بكون بعض الاوقات
اصلح للصدور فمن يكتفي في وجود شئ بالاولوية يقول بصدوره بها ومن يوجب
الوجوب يقول به وبعضهم يقولون ان صدور الفعل في غير ذلك الوقت ممتنع لذات
الوقت اذ لا وقت قبل ذلك الوقت وح لا مجال لتوهم رجوع العبارتين الى شئ
واحد كما لا يخفى ولا يخفى ان كلام المص في بحث الجواهر يوافق الطريقة الثانية
لكن كأنها ليست مما يعتمد عليه ولا يتطرق الخلل اليه كما يظهر بالتامل مع اطلاع
على ما تلونا عليك في الكلمات السابقة فتامل وكذا الطريقة الاولى لا يمكن سلوكها
الا بالتزام التسلسل على التعاقب كما مر مرارا فتذكر **قوله** وليعلم ان مختار المص اه
هذا لا يوافق ظواهر ما ورد عن الراسخين في العلم عليهم السلام من ان المشية محدثة
وان علم الله غير المشية سابق عليها وان المريد لا يكون الا المراد معه لم يزل الله
عالما قادرا ثم اراد الى غير ذلك من الاخبار اللهم الا ان يكون المراد بالمشية
تعلقها وترتيب من ان يكون المراد بالارادة في حقه تعالى هو احداثه على ما ورد
عن العالم ان الارادة من الله تعالى هو احداثه لا غير ذلك وح لا منافاة والعلم
عند اهل الذكر ع واما ما ذكره الفاضل المعاصر من حديث الارادة الاجمالية
والتفصيلية كالعلم وكون القديم هي الاولى وهي الارادة المتعلقة بمطلق الفعل

وبوجود العالم جملة والحادثة هي الثانية وهي المتعلقة بخصوصيات الجزئيات المتغيرة
المتبدلة من افاعيله تعالى وافاعيل عبيده فلا يرجع الى محصول بل التامل يقتضي
نفي القول بالاجمال والتفصيل في علمه تعالى ايضا ويحكم بوجود علمه تعالى على التفصيل
في الازل والله يعلم **قال** الشارح تقرير الدليل الثاني انه لا اخفاء في كون هذا الدليل
وما بعده دالا على نفي القدرة بالمعنى المشهور لا بما ذكره المحشي وايضا لا اختصاص
لها بقدرة الباري تعالى بل جاز في قدرة العبد ايضا كما لا يخفى ثم الظ ان هذا
الدليل انما ينهض على من قال ان نسبة القدرة الى الطرفين سواء كالمص والمعتزلة
واما الاشاعرة القائلون بتعلقها بالطرف الواقع فقط فلا كما افاده الفاضل
المعاصر **قوله** ويمكن الجواب اه قال الفاضل المعاصر هذا اذا كان بناء الشبهة
على الوجوب السابق الذي قد يحصل بالارادة واما لو كان بناؤها على الوجوب
اللاحق المعبر بالضرورة بشرط المحمول كما هو ظ الشرح فالانسب تقرير الجواب
بان وجوب وجود المعلول بالنظر الى الوجود لا ينافي امكانه بالنظر الى الفاعل القادر
ثم هذا كله لو اريد بالشبهة نفي القدرة المطلقة ولو كان الغرض الايراد على مختار
المص من القدرة المتعلقة بالطرفين سواء كما قال في بحث الاعراض و تعلقها
بالطرفين وتقدم الفعل فجواب المص انسب فتفكر انتهى وانت خبير بان الشبهة
لا ينهض على نفي القدرة المطلقة كما اعترف به هو نفسه فلا حاجة الى ما ذكره
المحشي وانما يحتاج اليه من قال بالقدرة المتعلقة بالطرفين فقوله هذا لو اريد

سبيل التعاقب

نفي القدرة المطلقة ليس على ما ينبغي ثم ما ذكره من ان سببية جواب المص على تقدير كون
الغرض نفي القدرة المتعلقة بالطرفين محل تامل فتفكر قوله على اختيار كل من شقي
الترديد قال بعض المحققين لا يخفى ان جواب المص ايض جواب على كل من شقي الترديد
الا انه ذكر الجواب على احد الشقين وترك الاخر قياسا عليه فان حاصله ان القدرة
اما قدرة على الوجود واما قدرة على العدم فان كانت قدرة على الوجود نختار انها
متحققة حال العدم لكنها عبارة عن التمكن من الوجود في ثاني الحال وان كانت قدرة
على العدم نختار انها متحققة حال الوجود لكنها عبارة عن التمكن من العدم في ثاني
الحال واما القدرة بالنسبة الى الطرفين معا فلا يمكن تحققها الا في مرتبة الذات
لا في حال من الاحوال اذ لا يمكن تحقق حال يكون خالية عن كلا طرفي وجود الممكن
وعدمه ليتصور تحقق القدرة بالنسبة اليهما معا هناك فتدبر انتهى وفيه تامل اذ لا شك
ان مراد المص من القدرة انما هو القدرة المتعلقة بالطرفين لا المتعلقة باحد الطرفين
اذ هو لا يقول بها وايض لا حاجة في الجواب ح الى ما ذكره كما مر انفا ولا شك ايض
بانه يجب ان يكون التمكن من كل منهما في زمان واحد لا ان يكون التمكن من الوجود
في زمان ومن العدم في زمان اخر كما زعمه السيد المحشي وشنع عليه هذا المحقق بنفسه
وح فيجب حمل كلامه على انه يصدق عليه في حال العدم انه قادر على كلا طرفي الفعل
في الاستقبال لا على الوجود فقط وكذا في حال الوجود يكون قادرا على كلا طرفي
الفعل في الاستقبال لا على العدم فقط الا ان المص احال هذا الشيء على المقايسة ولو حمل

قوله مع

قوله مع العدم على عدم القدرة فلم يحتج الى هذه العناية كما لا يخفى وما ذكره
من انه لا يمكن تحقق حال يكون خالية عن كلا الطرفين الخ يرد عليه ان الامر في كل
حال كذلك لكن قبله يمكن تحقق كل من الفعل والترك فيه والكلام ليس الا فيه نعم يرد
ح ما يورده المحشي من انه يحتاج ح الى الجواب المذكور فيطول المسافة وهذا
المحقق معترف بورود هذا الايراد فتامل قوله ولعل ان المتكلمين اه قال الفاضل
المعاصر هذا البحث وان سبق مشروحا في بحث القدرة من الاعراض لكن المحقق ذكره
ههنا تمهيدا لتوجيه المتن بانه رد قول الاشعري ان القدرة على الفعل لا يتحقق
قبل الفعل على ما يجيء اخر هذه الحاشية انتهى وانت خبير بان حمل عبارة المتن
رد القول الاشعري المشهور المذكور سابقا لا يحتاج الى اعادة هذا التفصيل
ههنا فالاولى ان يق ان اعادة هذا التفصيل ههنا لبيان تحقق المذهب الثالث وان
عبارة المتن تابى عن الحمل عليه فافهم قوله اى القدرة الحادثة والظ من كلام المص
سابقا ان النزاع في مطلق القدرة حيث استدل على كون القدرة متقدمة بدليل ثالث
وهو انه لولاه لزم احد المحالين يعني قدم العالم او حدوث قدرة الله تع لكن الش
اجاب عنه بتخصيص النزاع بالقدرة الحادثة وكانه تاويل لكلامهم وتعصب من جانبهم
اذ اكثر ادلتهم يجري في قدرة الله تع ايض هذا وقال الفاضل المعاصر ان النزاع كما
يظهر من عبارة شارح المقاصد وغيره في القدرة المتعلقة وتعلق القدرة الازلية
حادث عند الاشعرية فيمكنهم تسليم الثاني وضع محالية لكن قال شارح المواقف وجود القدرة

مع انتفاء التعلق مما يأباه البداهة انتهى ولا يذهب عليك انه لو كان المراد بالقدرة
المتعلقة ما هو ظاهرها فلا يعقل نسبة القول بكونها متقدمة على الفعل الى المعتزلة بل يجب
ان يحمل النزاع على اللفظ وكذا لا وجه لدعوى البداهة التي نقلها من شارح المواقف
كما لا يخفى ولو كان المراد معنى اخر فانما يظهر حقيقة الامر بعد بيانه فتدبر ثم انه لو كان
النزاع في القدرة الحادثة على ما زعمه المحشي فحمل كلام المص ههنا على هذه المسئلة
ردا على الاشعري كما سيذكره المحشي مما لا وجه له كما افاده بعض الفضلاء **قوله** قبله
او حين وجوده قال الفاضل المعاصر لسابق ذلك ما للنزاع النزاع في ان القدرة الواحدة
هل يتعلق بالطرفين ام لا فمن قال بتقدمها يقول بتعلقها بالطرفين وبالعكس انتهى وهذا
مما استفاده من كلام الشارح في بحث الاعراض وفيه تأمل لان من قال بوجودها مع الفعل
يمكن ان يقول بتعلقها بالطرفين بمعنى تساوي الطرفين بالنظر الى ذات القادر من حيث هو
قادر وان وجب احدهما بسبب اختياره نعم لا يمكن القول بتعلقها بالطرفين بمعنى حصول
الطرفين بها بالفعل وهذا مما لا يمكن القول بها مع تقدم القدرة ايضا وهو ظ ويمكن ان
يقال المراد ان منشأ النزاعين ومبناهما واحد وح فلعله وجهها فتأمل **قوله** لكنه
غير واقع بالاتفاق ثم بل من الاشاعرة من ذهب الى وقوعه ايضا وهو احد قولي ابي الحسن الاشعري
كما يظهر مما علقناه على حواشي المختصر **قوله** والثاني منهما ان القدرة اه قال الفاضل المعاصر
هذا توجيه ذكره الشارح لقول المص والمتنافي ومن الظاهر انه لا يناسب مذهبه من حاجة المعدوم
حال البقاء ايضا الى علة الوجود وكونها مثل استعداد القابل اول المسئلة وجعل الدليل

مبنيا على قول من قال بعدم الحاجة بعد الحدوث ومع بعده لا يفيد اذ النزاع في حال
الوجود مط انتهى ولا يذهب عليك انه لا ربط لحديث البقاء ههنا اذ النزاع في
حال الوجود اي الحدوث ولئن سلم انه في حال الوجود مط كما ذكره فلا وجه ايضا لما اورده
بل لا يرد على هذا الدليل شيء غير ما اورده المحشي هذا ثم قال فيحتمل توجيهه بان وجوب كونها
مع الفعل بناء على مفهومها ومعناها الذي هو التمكن من الفعل والترك المقتضي لصحة تعلق القدرة
المتعلقة بالفعل من حيث هي قدرة عليه بالترك ايضا الموجب لامكان كونها في الحالين واحدة
وعلى هذا التوجيه يكون دليلا على مختاره في كلا النزاعين فتأمل انتهى وقد ظهر حاله
بما ذكر في الحاشية السابقة **قوله** تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال
والقدرة انما يحتاج اليها حين الفعل لا حين التكليف ثم انه اعترض عليه بعض الفضلاء بان هذا
التزام او تنجيز التكليف ليس ثابتا قبل الفعل وهو حال الكفر ولا شك في بطلانه اذ
الكافر في كل ان مكلف منجزا بالاسلام بدلا عن كفره في هذا الآن ويأثم بتاخيره
الى الآن الآخر انتهى وللمنع مجال لكن يرد ههنا شيء اخر وهو انه ان استمر الكفر في ثاني
الحال فلا قدرة فيه على الايمان فلا يكون مكلفا به اصلا فانتفى العقاب راسا فالحق
في الجواب ما ذكره المحشي بقوله ويمكن دفع هذا الايراد الخ وبما قررنا ظهر انه لو اكتفى
المعترض بالشق الاول من الترديد الذي ذكره لكفى واندفع عنه العلاوة التي اوردها
المحشي فافهم ويمكن ايضا ان يورد على هذا الجواب بانه يلزم ان لا يكون الكافر مكلفا بالاسلام
في اول زمان بلوغه والتزامه مشكل اذ كل تكليف على هذا يكون بايقاع الفعل في ثاني الحال

ففي اول زمان البلوغ لا يكون مكلفا بالاسلام فيه بل في ثاني الحال ولا تكليف قبل البلوغ
حتى يكون تكليفا بالاسلام في اول زمان البلوغ اللهم الا ان يسلم ذلك ويقال ان قبل البلوغ
يجوز مثل هذا التكليف نعم لا يجوز التكليف التنجيزي فتدبر ويمكن ان يقال ايضا ان بعد ان
انتهاء زمان عدم البلوغ لا يمكن فرض آن آخر متصل به بل كل آن فرض بعده فبينه وبين
الآن المفروض زمان وح فنقول كل آن فرض في زمان البلوغ وقع التكليف فيه بايقاع
الاسلام بعده فلم يتحقق آن لم يكن مكلفا بالاسلام فيه نعم لو كان لزمان البلوغ آن اول
لزم ان لا يكون مكلفا بالاسلام فيه وليس فليس فالمراد باول زمان البلوغ ان كان هو
الآن الحد المشترك بين زمان البلوغ وعدمه ففيه انه لا اسلام فيه اصلا وان كان
هو اول آن يكون الاسلام فيه فليس آن كذلك وان كان هو قطعة من الزمان التي في ابتداء
البلوغ او الآنات المفروضة فيها فنقول انه قد تحقق التكليف بالاسلام فيها على ما ذكرنا
من ان التكليف في الاسلام في كل جزء وقع سابقا عليه فتأمل قوله ويمكن دفع هذا
الايراد الخ توضيحه انه يكفي في كون الفعل مقدورا عند الاشعري صلاحيته لتعلق
القدرة برأي كونه بحيث اذا فعل وقع مقارنا للقدرة ولا شك في تحقق هذا المعنى حال
العدم ولم يعتبر المقدورية بالفعل حتى يرد الاشكال ولا يخفى ان هذا الجواب حسن
وما اورد عليه بعض الافاضل وكذا بعض المحشين مما لا يستحق الايراد ولا يليق لاجله
اضاعة المداد وما ادعاه الفاضل المعاصر من ان منع كون شرط تعلق التكليف
بالفعل المقدورية بالفعل مكابرة محل تأمل ولا يخفى ايضا ان هذا دفع للايراد

بتغيير الجواب

بتغيير الجواب اذ لا احتياج الى الالتزام ان التكليف وقع في الحال بايقاع الفعل في ثاني الحال
اذ يصح التكليف بايقاع الفعل في الحال ايضا اذ في زمان العدم يكون الفعل مقدورا بالمعنى
المذكور اذ لو كان فعله في هذا الزمان لوقع الفعل مقارنا للقدرة والحاصل ان في زمان العدم
كان الفعل ممكنا وليس المقدورية المذكورة الا هذا الامكان نعم بشرط العدم ليس بممكن
ولا كلام فيه فتدبر واما قوله على ان الخ فهو على ما في الحواشي جواب باختيار الشق الثاني
والفاضل المعاصر قال في بيان هذا الجواب لا نم ان شرط تعلق التكليف بالفعل المقدورية بالفعل
حتى يأتي المنافاة ويستغرب التأخر بل هو المقدورية على تقدير الاطاعة وفي وقتها
فلو مات على الكفر كان الايمان مقدورا له كذلك وهو مكلف به الى ان يموت ولو آمن كان
التكليف بالايمان الى اول حدوثه وفعليته مقدوريته على انه يمكن استمراره في حال الايمان
ايضا ولا منافاة بناء على جواز تحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل وجواز التكليف به
ثم قال اقول على ما قررت قوله على ان الخ ليس جوابا باختيار الشق الثاني مخصصا بتقدير
تبديل الكفر بالايمان كما قد يظن مع ان الاشبه ان قول المورد ان استمر فكذا وان تبدل فكذا
ترديد وتقسيم للحكم بحسب الواقع لا استفسار وسؤال حتى يوجه الجواب باختيار احد الشقين
انتهى ولا يخفى ان ما ذكره في توجيه كلام المحشي حسن لكن قوله مع ان الاشبه الخ كما ترى
فتأمل قوله لانا نقول الابتلاء انما يكون اه لا يذهب عليك ان هذا يدل على
ان مراد المحشي من العلاوة ما نقلناه عن الفاضل المعاصر لا انه يكون جوابا ثانيا باختيار
ان التكليف انما هو في حال الفعل وليس فيه تحصيل الحاصل الخ اذ ح يكون حدوث التكليف

وقت الفعل لا قبله فلا يصح ان يقال ان الابتلاء انما هو فائدة الحدوث لا الاستمرار فافهم

قوله والحق ان النزاع المذكور لفظي هذا هو الحق الذي لا محيد عنه وقد جعل بعض الافاضل

النزاع معنويا فاختار الشق الاول وقال انه على مذهب الاشاعرة القائلة بان تعلق ارادة الله تعالى

بفعل العبد علة لصدوره عنه بمعنى انه مكسوب للعبد لا يكون قادرا قبل الفعل وعند المعتزلة

القائلة بان العبد فاعل لافعاله قبل انضمام الارادة وساير الشرائط يكون قادرا بمعنى انه

لو اراد احد طرفي المقدور مع ساير الشرائط صدر عنه الفعل فهو قبل الفعل قادر

سواء صدر عنه الفعل او لم يصدر انتهى وفيه بعد على انه يمكن المناقشة فيه بان القدرة

الكاسبة لم لا يجوز ثبوتها للعبد قبل الفعل واي دليل على وجوب مقارنتها له هذا

وقريب مما نقلنا ما ذكره الفاضل المعاصر ايضا في جعل النزاع معنويا وفيه ما فيه وقد جعل

بعض المحققين ايضا بناء هذا الخلاف على الخلاف في كون افعال العباد بقدرتهم ام لا لكن جعل

التقدم والمعية على الذاتي لا الزماني فقول الاشعري ان القدرة مع الفعل اي معه بالذات

كمعلولي علة واحدة وقول المعتزلة انها قبله اي بالذات كتقدم العلة على المعلول وهذا

ابعد كما لا يخفى قوله كان متحققا قبل الفعل ويكون ايضا تعلقها بالطرفين على السواء

قوله والكسب ذكر الكسب للانطباق على مذهب الاشعري فاندفع ما اورده بعض المحققين

من ان جميع هذه الشقوق انما يصح على مذهب المعتزلة القائلين بتاثير قدرة العباد

دون مذهب الاشعري فانهم لا يقولون بتاثير قدرتهم في افعالهم فلا يكون قدرتهم

مبدءا للتاثير اصلا فتامل قوله لم يتحقق الا مع الفعل والا لزم التخلف وكذا لم يكن

متعلقا

متعلقا الا بالطرف الواقع وهو ظ واعلم انه قد روى ثقة الاسلام ره في الكافي

روايتين عن ابي عبد الله ع فيهما ان العباد مستطيعون للفعل وقت الفعل مع الفعل

اذا فعلوا ذلك الفعل وانه ليس للعبد من الاستطاعة قبل الفعل قليل ولا كثير ولكن

مع الفعل والترك كان مستطيعا ولعله يمكن حمل الاستطاعة فيهما على ما ذكره

المحشي من القوة المستجمعة لجميع شرائط التاثير فلا اشكال مع ما فيهما من ضعف

السند ومعارضتهما بما رواه الصدوق في كتاب التوحيد بسند صحيح عن الصادق ع

انه قال لا يكون من العبد قبض ولا بسط الا باستطاعة متقدمة للقبض والبسط

وبسند آخر صحيح ايضا عنه انه ع قال لا يكون فاعلا ولا متحركا الا والاستطاعة معه

من الله عز وجل وانما وقع التكليف من الله تبارك وتعالى بعد الاستطاعة ولا يكون مكلفا

للفعل الا مستطيعا الى غير ذلك من الاخبار وبالجملة ما ذكره المحشي وجه حسن

للجمع بين هذه الاخبار والله تعالى ورسوله واهل الذكر ع اعلم قوله وايضا كان الدليل

الثاني الخ يمكن ان يكون مراد المستدل ان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها في الجملة

وعند حصول الفعل لا حاجة اليها فلو لم يتقدم على الفعل لم يكن حاجة اليها اصلا

وح فيجوز تحققها وقت الفعل ايضا لكن لم يكن حاجة اليها لا انه يلزمها كونها

محتاجا اليها في جميع اوقات حصولها حتى يلزم من عدم الاحتياج اليها وقت الفعل

عدم حصولها فيه فتامل قوله ولذا قال ويمكن اجتماع الخ يعني ان اختيار المص

في جواب الايراد بهذا التقرير ان القدرة على الاستقبال مع العدم في الحال يشعر

باعتقاده انه في حال حصول الشيء لا قدرة عليه الا لكان ينبغي ان يذكر ايضا
في الجواب انه لا امتناع في اجتماع القدرة على شيء معه كما ذكره المحشي سابقا فافهم
وعدم مساعدة قوله يمكن لهذا التوجيه كانه باعتبار ان حكمه بالامكان مشعر
بامكان تحقق القدرة على نحو اخر ايضا وما ذلك الا باجتماعه مع الوجود والا لكان
المناسب ان يقول والقدرة على المستقبل يكون مع العدم في الحال بلا انضمام الامكان
ولا يخفى وهن هذا الظ كما يحكم به الوجدان ان لفظ الامكان هاهنا مقابل لما ذكره
المستدل انه لا يمكن اجتماع القدرة لا مع الوجود ولا مع العدم فرده بانه يمكن
اجتماع القدرة مع العدم بهذا النحو ولا اشعار فيه اصلا بامكان تحقق القدرة
على نحو اخر فتدبر وقال البعض الافاضل اي لا يساعده قوله ويمكن اجتماع القدرة
على المستقبل مع العدم في الحال لان هذا مشعر بان الخصم قائل بالقدرة بوجه
من الوجوه ولكن لا يقول بانها مجتمعة مع العدم في الحال والحال ان القائل المذكور
ينفي القدرة راسا انتهى ولا يخفى بعده وضعفه تحقيق والاولى في توجيهه انه يحتمل
وجوها احدها ان يجعل جوابا لقول الاشعري ان القدرة الحادثة على ما زعمه المحشي
لا يتحقق قبل الفعل مع العدم لان في وقت العدم تحقق شرائط التاثير في العدم
فلا قدرة على الوجود فالقدرة على الوجود لا يكون الا حين الوجود وكذا الحال
في القدرة على العدم فاجاب بان القدرة على الفعل المستقبل متحققة في الحال وهذا
لا ينافي تحقق شرائط التاثير في العدم في الحال نعم لو تحقق شرائط التاثير في العدم

في الاستقبال

في الاستقبال لما تحقق القدرة عليه فهذا رد على الاشعري ان القدرة لا يتحقق قبل
الفعل لا لمن انكر القدرة مطلقا وح يلائم لفظ الامكان ولا يخفى انه يتوجه على هذا
ما نقلنا سابقا عن بعض الفضلاء من انه لا وجه لايراد هذا في بحث قدرة الله تعالى
وثانيها ان يجعل هذا جوابا لمن ابطل تحقق القدرة قبل الفعل مطلقا ببيين ما ذكره من الوجه
ويحمل قول المحشي فهذا رد على الاشعري على انه يظهر من هذا الرد قول الاشعري ايضا
لا انه يكون ردا على الاشعري فقط وح فلا يرد ما ذكر لكن يرد على الوجهين انه لا حاجة الى
اعادة هذا مع سبقه في الاعراض وثالثها ان يقال ان هذا جواب لمن انكر القدرة
الازلية ودل الذاتية بناء على ما نقل عن الاشاعرة ان القدرة لا يكون قبل الفعل فاجاب المص برد مذهب
الاشعري كما سبق منه في الاعراض حتى يضمحل متمسك هذا المنكر وح يندفع ما ذكر من الوجهين
كما لا يخفى لكن ظ عبارة المص الصق بتوجيه الشارح كما لا يخفى على من له دربة باساليب الكلام
وهذا رابعها ان يكون جوابا ايضا لمن انكر القدرة الازلية لكن لا يكون بناء على ما نقل
ان القدرة لا يكون قبل الفعل بل يكون نظره الى الاستدلال عليه بما ذكرنا من ان في
وقت العدم تحقق شرائط التاثير فاجاب المص عنه برد هذا الاستدلال على ما ذكر
وهذا اقرب الوجوه فتدبر وقال البعض الافاضل فالاولى ان يق ان كلام المص هذا رد
على الاشعري الذي يقول بان القدرة الحادثة لا يجتمع مع عدم الفعل اي في زمان
عدمه بل يوجد مع الفعل ومنشا هذا القول ان العدم لا يجوز ان يكون متعلقا للقدرة
لانه ازلي والازلي لا يكون مقدورا وايضا يكون نفيا محضا والمنفي لا يقبل التاثير

لا وجه لاعادة

فاجاب الشارح بانه يمكن اجتماع القدرة مع العدم بان يتعلق في زمان عدم الفعل بايجاده
في الزمان المستقبل فلا محذور ولا يلزم من هذا كون العدم اثرا للقدرة انتهى وما جعله
منشا قول الاشعري لم يتمسك به احد منهم بل لهم ادلة اخرى كما سبق في الاعراض
وايضا الظاهر انهم لم يخصصوا قولهم بان القدرة مع الفعل بالفعل بل غرضهم ان القدرة
على الفعل مع الفعل وعلى الترك مع الترك ولا يعقل تقدم القدرة على شيء عليه
نعم كون العدم مقدورا ام لا نزاع اخر بينهم وبين المعتزلة ولا دخل له بهذا النزاع
هذا ثم يرد على ما ذكره ما اوردنا من الايرادين على الوجه الاول فتأمل قال الشارح
لان نسبة القدرة الى الطرفين سواء هذا اما بناء على مذهب المصنف والمعتزلة او يكون
المراد بالقدرة هو القدرة المطلقة ولا نزاع فيه بل النزاع انما هو في ان القدرة الواحدة
بالشخص هل يتعلق بالطرفين ام القدرة على الفعل غير القدرة على الترك بالشخص
وح فليستقيم هذا على المذهبين كما افاده الفاضل المعاصر قوله ولا شيء من الازلي
باثر للقادر كما هو المشهور بين المتكلمين وقد سبق في بحث الامور العامة فيكون الزاميا
عليهم ولا ينتهض على غيرهم ممن لا يقول بها وهو الحق هذا وقد اشرنا سابقا الى ان
هذا الدليل ايضا انما يدل على نفي القدرة بالمعنى المشهور وانه لا يختص ايضا بنفي قدرة الله تعالى
فتذكر واما حمله على ان الازلي لا يكون اثرا للقادر بالقدرة المتنازع فيها الملزومة
بحدوث الفعل اي ما يصحح انفكاك الفاعل عن كل من الفعل والترك كما زعم المحشي
ظاهر الفساد اذ العدم الازلي يمكن ارتفاعه قطعا وما قالوا من ان ما يثبت قدمه امتنع عدمه

اعاهو

انما هو في الموجودات وهو ظ ويمكن ان يعلل عدم صلاحية الازلي لتعلق القدرة
بوجه اخر وهو انه لو كان اثرا لها لزم تحصيل الحاصل لكونه حاصلا قبل تاثير القدرة
والمحشي انما حمله على هذا الوجه كما سيشير اليه وما في بعض الحواشي من ان هذا خلاف الظاهر
اذ ح يلغو ذكر الازلية في الاستدلال لعل تأمل اذ لا بد فيه من بيان تحقق العدم قبل
تاثير القدرة وح فذكر الازلية لبيان ذلك فافهم ويرد على هذا الوجه انه لا يجري
الا في القدرة الحادثة دون القديمة التي هي المقصودة هيهنا اذ العدم ليس بمتحقق
قبلها فتدبر واما ما ذكره بعض الفضلاء من انه يدل على ان الجواهر الحادثة لا يكون
مقدورا لله تعالى اذ عدمها ازلي ففيه ان عدمها وان كان ازليا لكنه كان بقدرته تعالى
وكان هذا كافيا لكون الشيء مقدورا فتأمل قوله وقد اشار الى ان ليس ح لما كان
ظ كلام الشارح ان هذه اشارة الى الجواب عن كلا الدليل والحال انه بظاهره لا ينطبق
الا على الجواب عن الثاني فاشار المحشي الى توجيهه بحيث يكون اشارة الى الجواب الاول
ايضا وحاصله ان الطرف المقابل لفعل شيء الذي هو احد طرفي القدرة هو عدم
فعل ذلك الشيء لا فعل عدمه وعدم الفعل ليس فعل العدم وتحقق العدم قبل
القدرة انما ينافي فعل العدم اذ يلزم تحصيل الحاصل لا عدم الفعل اذ هو مقدور
لان للقادر ان لا يفعل فيستمر العدم وان يفعل فلا يستمر وح فصح جعل عبارة المصنف
اشارة الى جواب هذا الدليل ايضا لكن هذا كما اشرنا اليه انما يستقيم اذا وجه
عدم كون الازلي مقدورا بالوجه الاخير الذي ذكرنا دون الوجهين الاولين هذا

وقال الفاضل المعاصر فان قيل عدم الفعل ايضا لا يسبقه شيء ولا وجود له في الخارج
فلا يكون مقدورا قلنا عدم الفعل عما من شانه ان يكون فاعلا لا بد له من سبب
ويمكن ان يكون سببه ارادة ذلك الفاعل له او عدم ارادته للفعل فيكون مقدورا
ولا فساد فيه انتهى وفيه بحث اما اولا فلان مراد المعترض انه اذا كان عدم الفعل ايضا
محققا دائما كالعدم فلا يمكن تعلق القدرة به لكونه حاصلا قبله وظاهر ان ما ذكره
في الجواب ليس في مقابله واما ثانيا فلان مثل ما ذكره يجري في العدم ايضا اذ نقول
عدم الشيء الذي من شانه الوجود لا بد له من سبب ايضا فالعدول عن العدم الى عدم الفعل
لا وجه له فتامل فالحق في الجواب ان يقال انه ليس الغرض العدول عن العدم الى عدم الفعل
بل المراد انه لا يتعلق القدرة بفعل العدم حتى يتوقف ان تحققه قبلها ينافي ذلك بل انه
يتعلق بعدم الفعل وابقاء العدم بحاله فالعدم مقدور باعتبار البقاء والاستمرار
وبالجملة المراد بعدم الفعل هو ابقاء العدم ليكون مستمرا وهو مقدور على ما هو المشهور
في الجواب عن هذا الدليل ان العدم مقدور باعتبار استمراره لا انه فرق بين عدم الفعل
وفعل العدم في امكان تعلق القدرة باحدهما دون الاخر فتامل قوله ونحو العدم
قبل القدرة قد عرفت ان هذا في القدرة الحادثة واما في القديمة فلا الا ان يقال
بحدوث تعلقها ولم يجعل العدم الازلي مستندا اليها فيجري في تعلق القدرة
القديمة ايضا باحداث شيء فتامل قوله وايضا يكفي في كون الخ هذا اشارة الى
وجه تطبيق العبارة على الجواب عن الدليل الثاني وتوضيح ما ذكره الفاضل المعاصر

من انه

من انه لا نزاع في ان عدم المعلول يكون تابعا لعدم العلة فعدم الفعل يمكن ان يكون
تابعا لعدم المشية وهذا كاف في القدرة كما قالوا في تفسيرها وان لم يشا لم يفعل
ولا يحتاج الى ان يكون العدم معلولا للقدرة ومعلولا للارادة حتى يتوجه ان النفي
لا يصلح لان يكون متعلقا اذ متعلق القدرة ليس فعل العدم بل عدم الفعل ليس
فعل العدم انتهى وهذا اخر ما وصل الينا من حاشية هذا الفاضل دام ظله والله الموفق
قوله اي قدرة الله تعالى شاملة الخ اعلم ان ههنا احتمالات الاول ان يكون المراد
ان قدرة الله تعالى شاملة لجميع الموجودات اي جميعها مستند الى قدرته وارادته تعالى
الثاني ان يكون المراد ان كل ممكن مقدور له اي انه تعالى يقدر على ايجاده سواء كان
بلا واسطة او بواسطة الثالث ان يكون المراد انه تعالى يقدر على ايجاد كل ممكن
بلا واسطة مثلا يقدر على ايجاد حركة زيد بلا توسط زيد والظاهر ان المهم في هذا
المبحث هو المعنى الثالث ولو تنزل عنه فالثاني دون الاول وان كان ما نقل من المخالفين
في هذا المقام يلائم ذلك كما ترى وذلك لان من المهمات العظيمة للمتكلم ان يبين
انه تعالى قادر على ايجاد كل واحد من الممكنات المعدومة ويبطل احتمال ان يكون عدمها
مستندا اليه تعالى على سبيل الايجاب فلم يبين ذلك الا في هذا المبحث وايضا بعد اثبات
التوحيد وحدوث العالم يثبت المعنى الاول بلا تجشم دليل اخر وهو ظاهر ثم نقول
اثبات هذين المعنيين بالدليل العقلي مما لا يكاد يتم بل المعتمد هو الدلائل السمعية
من الايات والروايات الواردة في هذا الباب البالغة الى حد تقطع دابر الشك

والارتياب والله الموفق للصواب ولا يذهب عليك ان الدليل الذي اورده الشارح لو تم
لا ينهض على اثبات جميع المطالب المذكورة لكنه ليس بتام لما اورده الشارح من الوجهين
ولما افاده ايضا بعض الفضلاء من انه لا خصوصية لهذا الدليل بعموم قدرة الله تعالى
بل لو تم لدل على عموم قدرة كل احد اذ الامكان الذاتي يكون نسبته الى كل الفاعلين
على السواء فلو كان كافيا كافيا بالنسبة الى كل احد وليس في الدليل ما يفيد خصوصية
العموم بالواجب وهو ظ قوله لا خفاء في ان امكان الصدور الخ قال بعض المحققين
تقريره هذا الدليل على محاذات ما ذكره ره ان يق كل مقدور له امكان الصدور عن
الغير بالارادة وكل ما له امكان الصدور عن الغير بالارادة له امكان الصدور عن الغير
مط ينتج ان كل مقدور له امكان الصدور عن الغير مط ثم نقول كل مقدور له امكان
الصدور عن الغير مط وكل ما له امكان الصدور عن الغير مط له امكان الصدور
عن الواجب بالارادة سواء كان بواسطة او غيرها لوجوب انتهاء جميع الاشياء الى الواجب
ينتج كل مقدور له امكان الصدور عن الواجب بالارادة ويمكن اختصاره بان يق كل مقدور
له امكان الصدور عن الغير مط بالضرورة وكل ما له امكان الصدور عن الغير بالضرورة
له امكان الصدور عن الواجب بالارادة لما ذكرنا فيحصل النتيجة وانما حملنا كلامه ره على قياسين
لمكان قوله بالارادة اذ لو لم نعتبره في الاوسط يلزم اما الغاؤه او عدم تكرر الاوسط
وان اعتبرناه لم يلزم من الدليل كون ما له امكان الصدور من الغير بالايجاب كالاحراق
الصادر عن النار مثلا متعلقا بقدرته تعالى فتامل انتهى وفيه بحث لان المراد بالمقدور

اما ما يصلح

اما ما يصلح لتعلق القدرة به كما هو ظاهره او الممكن مط فعلى الاول لا يلزم من القياسين
اللذين ذكرهما الا ان كل ما يصدر عن شيء بالقدرة والارادة له امكان الصدور عن
الواجب وهذا لا يشمل ما يصدر عن شيء بالايجاب كالاحراق للنار مع ان غرضه ادخال ذلك
كما صرح به وعلى الثاني منعنا صغرى القياس الاول اذ لعل من الممكنات ما لا يمكن صدوره
عن شيء بالارادة وايضا ح لا حاجة الى التطويل المذكور اذ يكفي ان يق كل ممكن له امكان
الصدور عن الغير بالارادة وكل ما له امكان الصدور عن الغير بالارادة له امكان الصدور
عن الواجب بالارادة لينتج ان كل ممكن له امكان الصدور عن الواجب بالارادة وبالجملة جعل
ما ذكره قياسين لا ينفع في الغرض المذكور اصلا وانما ينفع فيه حذف قيد الارادة عن
الصغرى وهو موجود في كلام المحشي وهذا ظاهر جدا وتفصيل المقام انه اما ان يؤخذ
الارادة في الصغرى ويق انه حذف المحشي له اخيرا بناء على الظهور او لعدم الاحتياج اليه
فيكون الاستدلال كما اوردناه انفا ويرد عليه ح ما اشرنا اليه من منع الصغرى
اذ لا نسلم ان كل ممكن له امكان الصدور عن الغير بالارادة بل لا نم ذلك في كل موجود
ايضا فهو لا ينهض على اثبات شيء من المطالب المذكورة ولو سلم فانما يثبت المطلبين
الاولين دون الثالث وهو ظ واما انه لا يؤخذ ويق ان كل ممكن له امكان الصدور
عن الغير وكل ما له امكان الصدور عن الغير له امكان الصدور عن الواجب تعالى بالارادة سواء
كان بلا واسطة او بواسطة وهذا بناء على ثبوت التوحيد وحدوث العالم او على انه
يكفي في كون الشيء صادرا بالارادة كون علته صادرة بها فينتج ان كل ممكن له امكان الصدور

عن الواجب بالارادة وهذا هو معنى عموم قدرته تعالى وح فغرض المحشى من تحقيق ان امكان
الصدور عن الغير بالارادة علة للمقدورية انما بيان انه اذا ثبت بالقياس المذكور
ان كل ممكن له امكان الصدور عن الغير اى الواجب بالارادة يثبت عموم قدرته اذ علة المقدورية
ليست الا هذا لكنه حذف الصغرى وكذا قيد الارادة من الكبرى اعتمادا على الظهور وهذا
احسن من التوجيه السابق لكن يرد عليه ايضا انا لا نم ان كل ممكن له امكان الصدور
عن الغير اذ لعل من الممكنات ما لا يقدر شئ على ايجاده وان لم يأب في ذاته عن الوجود ولو سلم
فلا نم امكان صدوره عن شئ من الموجودات بل ربما لا يجوز صدوره الا من ممكن معدوم وكذا
الحال في ذلك الممكن ايضا وهكذا فلا يلزم امكان صدوره عن الواجب تعالى ونظير هذا
يرد على التوجيه السابق ايضا كما لا يخفى ولو سلم فانما ينهض على اثبات المطلب الثانى
دون الثالث هذا ولا يخفى ان الدليل على هذا التقرير لو اجرى فى اثبات المطلب الاول
بان يبدل الممكن فى موضوع الصغرى بالموجود لتم ولا يرد عليه ما اوردنا بل هو بالحقيقة
ما ذكرنا من ان بعد اثبات التوحيد وحدوث العالم لا خفاء فى ذلك المطلب فتأمل
وههنا احتمال اخر وهو ان يجعل المدعى ان كل ما يصلح لتعلق ايجاد الغير به فهو مقدور
له تعالى بواسطة او بلا واسطة وح فلو حمل كلام المحشى على اثبات ذلك يكون ظاهر الانطباق
عليه ولا يرد الا الايراد الثانى ولو خص الغير على هذا بالغير الموجود اندفع الايراد
الثانى ايضا فتدبر **قوله** اذ الشئ الذى لم يتصف الخ وما اتصف به اتصف بها ولم يذكره
لظهوره فلا يرد مجرد ان هذا لا يكفى فى العلة المستقلة والنافع فى المقام ليس الا هو

فافهم

فافهم ثم لا يخفى ان التلازم بين المقدورية وامكان الصدور كاف فى اثبات المرام وكان
المراد بالعلية ايضا ما يعمنا ولهذا فلا يرد ما فى بعض الحواشى من ان غاية ما يلزم
مما ذكر ان يكون بينهما تلازم وهذا لا يفيد العلية بل يجوز ان يكونا معلولى علة ثالثة
فتأمل **قوله** له امكان الصدور عن الواجب تعالى هذا اما بناء على ثبوت التوحيد كما اشرنا
اليه او ان المراد ان كل ما هو مقدور للواجب سواء كان واحدا او نعوذ بالله متعددا
او لا يكون الغرض ههنا ان واجبا واحدا قادرا على جميع ذلك بل بعد اثبات التوحيد
يظهر ذلك بالتامل **قوله** بايجاد الواجب تعالى وقدرته بلا واسطة ومن جوز كون الممكن
محركا للاجسام يكون عنده ايضا جميع الممكنات مستندا اليه تعالى لكن اعم من واسطة هذا
هو الملائم لما سبق واما ما ذكره المحشى فلا يلائمه بل ظاهره انه رجوع عن الكلام السابق
ويكون غرضه اثبات كون الجميع مقدورا له تعالى بلا واسطة وذلك بدعوى الضرورة
فان من هو قادر على ايجاد الفاعل قادر على ايجاد فعله ايضا فهو تعالى قادر على ايجاد
الجميع بلا واسطة على مذهب المعتزلة ايضا ولا يخفى ان دعوى الضرورة المذكورة قريبة
جدا لكن لا يثبت بها الا قدرته تعالى على جميع الموجودات وكذا المقدورات لها لا على جميع
الممكنات لما ذكرنا من المناقشتين سابقا لكن هذا انما هو على ظاهر النظر وطور المناظرة
ولعل من تامل فى مقدوراته عز شانه ولاحظ مصنوعاته عظم برهانه حصل له العلم
القطعى بالمرام ولم يلتفت الى امثال هذه الشكوك والاوهام وعلى الله التوكل وبه
الاعتصام وقال بعض المحشين يمكن توجيه كلام المص بحيث لا يتوجه شئ بان يق

لما ثبت سابقا ان الامكان علة للاحتياج الى المؤثر مطلقا في بادي الراي وبعد حكم البرهان ظهر
ان الامكان علة للاحتياج الى المؤثر الواجب فالذات لان المفيض الوجود ليس الا الواجب تعالى
والامكان الذي علة للاحتياج الى الواجب بالذات مشترك بين جميع الممكنات وعام بالنسبة
اليها فيكون جميع الممكنات صادرة عنه تعالى بالعلم والارادة وما يصدر عن الشيء بالارادة
يكون مقدورا له لان القدرة هي الصفة الذي يؤثر على وفق الارادة فيكون جميع الموجودات
صادرة منه تعالى بالاختيار والارادة فيلزم ان يكون جميع الممكنات مقدورة له تعالى بلا واسطة
فعمومية العلة التي هي الامكان يستلزم عمومية صفة المقدورية واما ما ذكرنا مفصلا
سيشير اليه المحشي مجملا بقوله فمن لم يجوز كون الممكن فاعلا الخ انتهى وانت خبير بان بناء
ما ذكره اما على راي الاشعري وح فنقول المحشي فمن لم يجوز الى قوله ومن جوز منطبق عليه
لكن هذا لا يصلح توجيها لكلام المص لانه لم يذهب الى راي الاشعري واما بناء على زعم
ان مفيض الوجود مطلقا هو الله تعالى من جميع المذاهب وهذا لا ينافي في ان يكون للعباد مدخل
في افعالهم عند المعتزلة كما نقلنا سابقا عن بعض الافاضل وح بعد تسليم ما زعمه يمكن
حمل كلام المص عليه لكن كلام المحشي يابى عن حمله عليه كما لا يخفى فالحق في توجيه كلام المحشي
هو ما ذكره فتامل **قوله** والحاصل ان قدرة الله تعالى الخ هذا البحث حاصلا للكلام
السابق بل تحقيق ان المراد من القدرة التي كنا بتعلقها بجميع ما له امكان الصدور
الغير هو عن القدرة المطلقة لا القدرة المستجمعة لشرايط التاثير اذ ربما يمتنع صدور
شيء منه تعالى بالنظر الى علمه بالنظام الاعلى ومنافاة ذلك الشيء له وهو ظ ولا يذهب عليك

انه على هذا

انه على هذا الوجه المدعى عموم القدرة بالنسبة الى جميع الممكنات وجميع ما له امكان
الصدور عن الغير لا بد من حمل القدرة على المشهور لا على ما حمله المحشي من صحة انفكاك
كل من الطرفين اذ لا شك ان الممكنات التي لم توجد اصلا يكون عدمها ممتنع الانفكاك عنه تعالى
بالمعنى الذي ذكر نعم لو جعل المدعى عموم القدرة بالنسبة الى جميع الموجودات لامكن حمله
على ما ذكرنا فتامل **قوله** اقول لما كان الامكان الخ توضيحه ان الامكان علة الحاجة الى المؤثر
الواجب لما سبق انه لا بد من الانتهاء اليه اما بواسطة او بلا واسطة وتاثير المؤثر
الواجب لا يمكن ان يكون على سبيل الايجاب بالمعنى المذكور سابقا للاجماع على حدوث العالم
فلا بد ان يكون على سبيل الاختيار فثبت بذلك كون الامكان علة للحاجة الى المؤثر
القادر هذا وقد ظهر لك بما سبق ان هذا انما يتم في الموجودات دون غيرها اذ الامكان
لا يستدعي الا الحاجة الى المؤثر ولا يستدعي وجود المؤثر فيجوز ان لا يصلح شيء للتاثير فيه
او يصلح معدوم صرحا له مثله او يصلح الواجب على فرض الايجاب فقد بره هذا الوارد بالمؤثر
في الوجود اما لو اريد المؤثر اعم من ان يكون في الوجود او العدم فالممكن لا بد له من مؤثر
بالفعل البتة لكن نقول انه ح يجوز ان يكون المعدومات الممكنة عدمها مستندا الى الواجب
على سبيل الايجاب لا الاجماع المنقول لا يستفاد الى عدم اخر بناء على ما قالوا ان عدم العلة
علة العدم فافهم **قوله** لما كان مقدورا المقدور وقد ظهر حاله بما سبق **قوله**
اقول المعتزلة لم ينفوا الخ يرد عليه ما في الحواشي الفخرية من ان هذا انما يستقيم لو كان
مراد الش ان المعتزلة خصوا خلق الاجسام بقدرة الباري بمعنى ان قدرته مقصودة

عليه ولا يتناول افعال العباد وليس كذلك بل مراده انهم نفوا قدرة العباد عليه واذا جاز
ذلك فلم لا يجوز ان يكون بعض المقدورات خصوصية مع قدرة العباد وقيل ربما فيكون مقدورا
للعباد الا انه وظ انه لا يتوجه عليه ما ذكره المحشي وهذا ظ جدا وما في بعض الحواشي من ان
هذا خلاف ظ كلام الشارح بل ظاهره ما فهمه المحشي اذ على هذا يكون قولنا واذا جاز ذلك
فلم لا يجوز الخ مطويا في كلام الشارح ولا يحتاج الى مثله على توجيه المحشي وايضا قال في المطول
التعارف الشايع في الاستعمال قصر مدخول الباء على ما قبله نحو خصصت فلانا بالذكر
اي ذكرته دون غيره مما لا وقع له بعد وضوح المراد ثم ما ذكره صاحب هذه الحاشية
من انه على تقدير حمل كلام الشارح على هذا ايضا يمكن توجيه كلام المحشي بان يقال انما يمكن
ان يكون الاختصاص لغيره تعالى لا يوجد ذلك بالنسبة الى غيره تعالى هو افعال العباد بان يقال انه
مقدور للعباد على راي المعتزلة لاختصاصها بالعباد دونه وهذا مدفوع لان المعتزلة
لم ينفوا امكان تعلق قدرته تعالى الى اخر ما ذكره المحشي فيكون اعتراضه حقيقة على الضميمة
التي يحتاج اليها فلا يخفى ما فيه لانه يكفي في الضميمة ان يقال لعله افعال العباد يكون
مقدورة لهم فقط ولا يقدح عليه الواجب تعالى بلا ضميمة ان المعتزلة يقولون باختصاصها
بالعباد دونه وظ انه لا اتجاه لما ذكره المحشي فتامل قوله وهذا الاستدلال الخ
لما كان هذا الدليل ايضا مثل ما اورد على الدليل السابق من الوجهين وجهه بهذا الوجه
حتى لا يرد ذلك وانت خبير بانه وان اندفع ذلك لكن يرد ما افاده بعض الفضلاء
من انه لو صح هذا البيان والمبين للزم ان لا يتصور اختلاف نسبة الارادة تعلقها ايضا

الى الممكنات

الى الممكنات فلا يتصور اختلاف نسبة الايجاد بان يوجد بعض الممكنات دون بعض
بل لا بد ان يوجد الجميع او لا يوجد شيء اصلا وكذا يرد النقض بعموم قدرة زيد وعمرو
وغيرهما فتامل قوله لا يخفى عليك الخ لا عليك انه اذا جعل بناء الدليل على ما
ذكره الشارح من ان المعدوم ليس بشيء وانه نفي محض لا امتياز فيه اصلا لا مجال لورود المنع
اصلا وانما يرد على من لم يقل بذلك كالمعتزلة والحكماء على ما ذكره الشارح وما ذكره المحشي
من ورود المنع على المذهبين لا وجه له الا ان يكون نظره الى ان القول بعدم التمايز اصلا
مما لا يعقل وجوز البعض دون البعض بل لا معنى للبعض والبعض ح فلا بد للاشعري ايضا
ان يقول بتمايز بين المعدومات في الجملة اذ ح لا يعقل وان لم يكن على نحو ما يقوله المعتزلة
وح لا فرق بين المذهبين في ورود المنع ولا يخفى ما فيه من التكلف ثم ما ذكره في وجه
دفعه من قبل الاشعري مما لا وقع له اذ الكلام على هذا الاستدلال الا فلا شك ان
الاشاعرة تقول التاثير عن غيره تعالى فعلى مذهبهم ظ ان كل ما هو مقدور للغير لا بد ان يكون
مقدورا له تعالى ولا حاجة الى الاستدلال نعم الكلام ح في اثبات ما ذكروه ثم بعد اثباته
انما يثبت بمجرد ما ذكر لا ان كل ممكن مقدور له تعالى والظ انه المدعى كما اشرنا اليه سابقا
فتذكر وما ذكره لدفع المنع من جانب المعتزلة كانه ناظر الى ما اشار اليه في الحاشية السابقة
عن دعوى الضرورة في ان كل ما هو قادر على الفاعل قادر على فعله ايضا فكل ما هو مقدور
لغيره تعالى مقدور له تعالى ايضا وهو حديث لعله بنظام الخير تحقيق للمقام كما في الحاشية
السابقة هذا وبعض الفضلاء بعد ما ذكر انه لو بني الدليل على ما ذكره الشارح يكون بين المذهبين

فرقا قطعا قال وكان المحشي اعرض ان هذا البيان لظهور ضعف هذا المبنى وجعل المبنى
ما ذهب اليه الاشاعرة من عدم تفاوت الممكنات في نظره باعتبار العلم بالنفع وغيره
بخلاف مذهب المعتزلة وح لا فرق بين المذهبين في ورود المنع بجواز اختلاف النسبة على
مذهب الاشاعرة من جهة ندفع عنهم بما ذكر وعن المعتزلة بان مرادهم تساوي النسبة
باعتبار كونه فاعلا مع قطع النظر عن الارادة والعلم بالاصلح وح يصح عموم القدرة
على المذهبين ولا ينافيه مذهب المعتزلة انتهى ولا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف قوله
اول كلا قاعدتهم اه كان بناء هذا ايضا على ما ذكره من ان المعتزلة يقولون ان كل ما هو
قادر على الفاعل قادر على فعله ايضا بحسب ذاته مع قطع النظر عن العلم بالمصلحة فكل ما هو
مقدور لغيره تع يكون مقدورا له تع ايضا فلا منع عليهم وبالجملة فانه اعاده لما ذكره
في الحاشية السابقة من جانب المعتزلة ولا يخفى ان هذا ايضا في الحقيقة لا يدفع الاعتراض
عن الدليل المذكور بل هو دليل اخر على المدعى فتدبر وبما قررنا يندفع ما يتوجه عليه
ظاهرا وقد اورده بعض الفضلاء من ان مراد الشارح انه على قاعدة الاعتزال لا احد ان يقول
كذا الا انه يلزم على قاعدتهم هذا والمعتزلة القائلون به فلا ينفع في دفع المنع عدم
قول المعتزلة به ولا عدم اللزوم من قولهم اذ يكفي للمانع عدم منافاته قولهم وان لم يقل به
نعم لو استدل الخصم بقول المعتزلة او الحكيم لنفع هذا الكلام ولا حاجة الى ما تكلفه
من ان غرض المحشي ليس دفع الاعتراض والمنع فانه مدفوع بما سبق من تخصيص الكلام
بما هو مقدور الغير بل غرضه دفع توهم ان قاعدة الاعتزال والحكيم مناف لعموم القدرة

فتامل قوله بل تعلق الارادة كلمة بل يحتمل ان يكون للاضراب والمعنى انه ليس مانعه في الحقيقة
من تعلق القدرة اذ لا معنى محصل للمنع عنه بل من تعلق الارادة ويحتمل ان يكون للترقي اذ غرضه
عدم كونها مانعة من تعلق القدرة فذكر اولا انها ليست مانعة من تعلق اصل القدرة بل من
تعلق القدرة المجتمعة ثم ترقى بانه ليست مانعة من تعلق القدرة بل من تعلق الارادة ايضا كما
لا يخفى قوله اول على قانون الحكمة اه حاصله ان الحكماء لما لم يجوزوا التاثير في الوجود
لغيره تع فكل ما هو مقدور للغير لا بد ان يكون مقدورا له تع فلا منع عليهم ويرد عليه
ايضا ان هذا في الحقيقة استدلال اخر لا دفع المنع عن الدليل المذكور فتدبر قوله
نعم قبول الوجود وقبول الحركات هذا يدل ان الحركات ايضا ليست صادرة من العباد بل لهم
قبولها وهو ينافي ما ذكره سابقا حيث قال وهذا لا ينافي كون حركات العباد صادرة منهم
الآن يوجه بالتوجيه الذي نقلناه عن بعض الافاضل واجاب بعض الحواشي بان غرض
المحشي ههنا انما هو نقل الحكماء ولهذا قال اولا على قانون الحكمة وقال ثانيا نعم قبول
الوجود وقبول الحركات متحقق عندهم ولا يدل كلامه على ان اعتقاده هذا وما ذكره سابقا
هو اعتقاده بناء على ان الحق عنده ان افعال العباد صادرة عنهم فلا اضطراب فتامل
قوله هذا لا يوجب تجويز صدور ممكن عن غير الواجب تع هذا في اكثر النسخ وهو الصحيح
والمعنى ان عدم استعداد المادة لحلول شيء ممكن يوجب عدم امكان صدوره عن الواجب
لا تجويز صدوره عن غير الواجب وهو ظ وح فلا ينافي ما هو المدعى على زعمه من ان
كل ما هو مقدور الغير مقدور له تع هذا وعلى ما قررنا لا يتوجه ما في الحواشي الفخرية من انه

اذا كانت المادة مستعدة لحدوث ممكن دون اخر لم يكن نسبة الذات الى جميع الممكنات
على السوية وهذا مقصود الشارح لا انه لا يجوز صدور ممكن عن غير الواجب بدون ذلك لانه
بناء على ما زعم المحشي يجب ان يدعي الشارح انه يجوز بناء على قاعدة الحكيم صدور ممكن عن
غير الواجب لا يكون مقدورا له تعالى حتى لا يثبت عموم القدرة على رايهم ولم يلزم ذلك
على ما ذكرنا فتامل وفي بعض النسخ هذا لا يوجب عدم تجويز صدور ممكن عن الواجب تعالى
وكانه سهو ووجهه بعض المحققين بان كون استعداد المادة شرط الحدوث الممكن لا يوجب
بالنسبة الى نفس القدرة التي هي معتبرة عندهم بمعنى ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل الا
ان المشية عندهم لا تتعلق بما لا يستعد المادة لحدوثه لاستلزامه الترجيح بلا مرجح
عندهم لكن لو لا التعلق كان صادرا عنه تعالى لا محالة انتهى ووافقه في ذلك بعض الحواشي
قال وح لا غبار في كلام المحشي وعلى هذه النسخة لا يتوجه اعتراض الفخري انتهى وفيه تامل
لانه اذا لم يستعد المادة لحدوث ممكن فلعله لا يتعلق تم على ايجاد ذلك الممكن بالنسبة
الى اصل القدرة ايضا من غير اعتبار استجماع الشرائط لا بد لنفيه من دليل وليس فيما نقلنا
ما يصلح لذلك فتامل ويمكن ان يخصص الممكن في كلام المحشي بالمقدور للغير اي هذا
لا يوجب تجويز صدور ممكن مقدور للغير عن الواجب تعالى وح يرجع الى ما ذكرنا في توجيه
النسخة الاولى لكنه بعيد فتدبر قوله لا يخفى ان المدعى قد ظهر مما يتعلق به فيما سبق
فلا حاجة الى اعادة كلام قوله هو ان الله تعالى خير محض لان ذاته المقدسة عالم
بجميع الخير دون الشر وغير محتاج الى شيء منها ومن كان كذلك لا يصدر عنه الشر بالضرورة

فيكون خيرا محضا

فيكون خيرا محضا او لانه تعالى عين الوجود والوجود خير محض على ما هو المشهور فهو تعالى
خير محض اذ الشر ليس الا العدم ولا يمكن صدور العدم عن الوجود على ما هو طريقة القدماء
فتامل قوله يمكن الزامهم بان الله تعالى هذا انما يستقيم بناء على التوجيه الاول واما
على الثاني فلا بل الحق في جوابه ان يقال انه ليس شانه تعالى الا اعطاء الوجود فلا يصدر عنه تعالى
الا الخير وانما يصدر الشر والعدم من الممكنات المعلولة له فالعدم مستند اليه تعالى
بالواسطة فلا محذور وفيه هذا لو جوز صدوره عن الممكنات بناء على انها ليست عين الوجود
بل ماهيات غير الوجود مخلوطة بالوجود وبالعدم ايضا لامكانها ولا استحالة في صدور
العدم ح انما المحال صدوره عن الوجود المحض واما لو لم يجوز صدوره عن الوجود اصلا
فالجواب بعد تسليم ذلك هو ما ذكره بعض المحققين من ان الشر الحقيقي يعني العدم لا يصدر
عن وجود اصلا بل علته عدم مثله والشرور الواقعة في العالم انما هي شرور اضافية اي
وجودات توصف بالشر بالاضافة كوجود النار في الثوب مثلا او مصادفة القاطع للعضو
المقطوع وهذه الشرور وان استدعت علة موجودة لكن هذا الاستدعاء من حيث
كونها موجودة لا من حيث كونها شرورا فهي من حيث كونها شرورا مجعولة وصادرة من
المبدأ الاول الذي هو صرف الوجود بالوضع لا بالذات ولا استحالة فيه انما المحال صدور
الشر عن الخير المحض بالذات ولم يلزم ذلك فتامل ثم انه بما ذكر يندفع شبهة الثنوية
في اثنينية المبدأ واما ما يستنبط منها لزوم عدم عموم قدرته تعالى فهو وان لم يندفع
بما ذكر لكن شرط الدفع جدا ولا يلزم الا عدم قدرته تعالى على الشر المحض بالذات في المساوي

باعتبار انضمام العلم والارادة لا بالنظر الى ذاته بذاته ولا محذور فيه والحاصل ان اللازم
هو عدم القدرة المستجمعة للشرائط ولا نزاع فيه لا القدرة مطلقا والكلام فيه كما ذكره المحشى
مرارا فتامل **قوله** هو العدم والامكان وبالوجود الذى هو عين الواجب وبالجملة جعلوا
الخيرات مستندة اليه تعالى والشرور الى الممكنات كما ذكرنا وح فلا مخالفة لهم من المسلمين
فانهم **قوله** قال المجوس الخ لا يخفى انه على هذا لا يكون المجوس من المخالفين فى هذا
الاصل القائلين بتعدد المبدأ بل يسندون الجميع اليه تعالى لكنهم لا يجعلون الشرور
مستندة اليه تعالى بلا واسطة لكونه خيرا محضا بل اسندوها الى اهرمن وقالوا ان
ايجاد اهرمن ليس شرا بل خيرا لان اعطاء الوجود خير مطلق وانما صدر الشر عن اهرمن
لا منه تعالى هذا وقال البعض المحصل اى شرا اشد مفسدة من ايجاد موجود يكون منبعا
للشرور ابد الاباد اسهى ولا يذهب عليك انه على قاعدة ان الوجود خير مطلق يمكن القول بانه
لا محذور فى ذلك اذ الصادر منه تعالى اعطاء الوجود وهو خير غايته الامر وجوب العوض
عليه تعالى لو اصاب شره مظلوما كما هو مذهب العدلية ثم لو كان صدور الشر عن ذلك الشرير
بالقدرة والاختيار لا من قبيل الطبايع فما ذكرنا ظاهر جدا فقد ظهر ان ما ذكره المجوس
يصلح جوابا اخر عن شبهة الثنوية غير ما ذكره الحكماء من ان هذه شرور قليلة تتبع خيرات
كثيرة لكن بقى انه لو كان مرادهم باهرمن هو الشيطان على ما ذكره الشارح فلم يصح نسبة جميع الشرور
اليه اذ لا شك فى وجود شرور لا يمكن اسنادها اليه بل الحق على هذا الجواب ان يسند الشرور
الى الممكنات التى هى مبادئها سواء كان شيطانا او نارا او غيرهما فتامل **قوله** من قولهم

خيرا اما

خيرا اما يكون خيرا محضا الاول بالتشديد والثانى بالتخفيف بدليل قوله ثانيا شرا محضا
وح يكون الخير للمبالغة فى كونه خيرا الا فصدور الخير منه كما فى الوجه الذى ذكره الشارح
وكما فى الوجه الذى ذكره الفخرى وهو ان يريد بالخير ما لا يصدر عنه الا الخير وبالشرير
ما لا يصدر عنه الا الشر فتدبر **قوله** ولهذا احملها البعض الخ قال بعض الافاضل اى ولثبوت
هذا الاحتمال الكلام الثنوية حملها البعض اى حمل الخير والشر الواقعين فى استدلالهم
على تحقق المبدأين فى الوجود على الوجود والعدم الذين هما خير محض وشر محض فتقرير الشبهة
ح انا نرى تحقق الوجودات والاعدام فى هذا العالم فيجب ان يوجد مبدأ ان انتهى ولا يخفى
ان مجرد وجود الوجودات والاعدام فى العالم لا يلزم ان يكون شئ واحد لو كان هو المبدأ
خيرا محضا او شرا محضا فلا يستقيم قوله ولهذا احملها الخ الا ان يتمسك بانه على الوجه
يجب ان يكون وجود الشرور فاعلا للعدم عدما لا الخ وح يستقيم الكلام لكن يرد عليه
ح انه لم يظهر وجه اندفاع الدليل على هذا التوجيه مما ذكره المحشى ولا مما ذكره الشارح ولا
وجه لقوله والحاصل ان شبهتهم ما ذكر ودفعها انما يكون بما سبق فتامل والظ
ان مراد المحشى انه لثبوت هذا الاحتمال الكلام الثنوية حمل البعض الخير والشر فى قولهم
ان الواحد لا يكون خيرا وشريرا على العدم والوجود الذين هما خير محض وشر محض هذا
وح فالجواب بمثل ما ذكره الشارح من ان ذلك غير لازم مما ذكر اذ من وجود الخير والشر
فى العالم لا يلزم ان يكون مبدأه خيرا محضا وشرا محضا والمحشى لم يتعرض لذلك لحالة
على الظهور واكتفاء بما ذكره الشارح قد يقال لا يبعد ان للمستدل الخ ان يقول ان مرادى

بالخير والشر في العالم هو الوجود والعدم فيتم الملازمة بناء على المقدمة المذكورة فلا يستقيم على هذا
انه قول المحشي ودفعها انما يكون بما سبق لانا نقول المحشي غافل عن هذا التوجيه وانما نظره
الى الوجه الاول الذي ذكرناه سابقا كما اشرنا اليه فتامل **قوله** والحاصل ان شبهتهم ما ذكر
يعني ان حاصل شبهتهم هو ما ذكر ومكتوب دفعها ومثل هذه التكلفات مما لا يحصل لها الا توجب
تقويتها بل لا يزيدهم الا ضعفا فافهم **قوله** ثم بواسطة يدل على علمه بذاته قال بعض
الفضلاء لان كل من علم شيئا يعلم انه هو الذي يعلمه فالقضية يجب ان يعلم موضوعه والموضوع
ذاته فيجب ان يعلم ذاته انتهى وقد ادعى ذلك المحقق الدواني في شرح العقائد وفيه تامل
اذ كثيرا ما نعلم شيئا ونغفل عن كوننا عالما به ولعله لهذا عدل بعض المحققين عن دعوى
ذلك الى دعوى امكانه حيث قال اذا علم افعاله علم ذاته اذ من يعلم افعاله يمكن ان يعلم
انه افعاله ومن امكان ذلك العلم يلزم امكان تحقق العلم بذاته وعن امكان تحقق العلم بذاته
يلزم تحقق العلم بذاته اذ علم الشيء بذاته لا يمكن الا بحضور ذاته عنده ذاته ولو لم يحضر
لا يمكن ان يحضر كما لا يخفى على الفطن انتهى وفيه ما فيه فالاولى ان يدعى البداهة في ان
كل من علم الغير يعلم بذاته لا سيما اذا كان عالما بلطائف الافعال فتامل **قوله** اي تجرد
الواجب الغرض من هذا التفسير ان الاحكام والتجرد ليسا على نسق واحد فان الاول
صفة الافعال والثاني صفة الواجب ثم تخصيص التجرد بالواجب مع ان تجرد كل شيء دليل
على علمه لكون الكلام في علمه تعالى وانه لا بد من حمل العلم في قوله دلائل العلم على علم الواجب
كما لا يخفى فلا بد من ذلك التخصيص هذا وقد وجه بعض المحشين ذلك التخصيص بان

تجرد غير الواجب

تجرد غير الواجب وان دل على العلم على ما سيجيء لكن الدال على العلم التام الكامل ليس الا
تجرد الواجب جل شانه وهو كما ترى **قوله** يدل على علمه تعالى بذاته اما التجرد بالمعنى المشهور
فلما سبق في مبحث الاعراض مستقصى واما على التحقيق من انه هو التجرد بالمعنى المشهور مع زيادة
قيد هو كونه عين الوجود والظهور فوجوب كونه عالما بذاته ظاهر جدا فتدبر **قوله** وبواسطة
يدل على علمه تعالى بافعاله اذ العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول **قوله** وفي هذا الدليل شيء تامل
فيه كان الشيء هو ان بهذا الدليل اي الذي تمسك فيها بالتجرد الحقيقي يظهر كونه تعالى عالما
بجميع ما سواه من غير تمسك بما ذكر انه عالم بذاته فيكون عالما بافعاله ايضا وذلك لانه اذا
كان الواجب تعالى محض الوجود الحقيقي غير محتاج الى الارتباط بالغير بل جميع ما سواه موجود
بالارتباط به والانتساب اليه على ما هو ذوق اهل التالّه فيكون تعالى عالما بجميع الاشياء
البتة اذ العلم ليس الا ارتباطا خاصا بين العالم والمعلوم يوجب ظهوره وانكشافه عنده فاذا
كان وجود جميع الاشياء بالارتباط به سبحانه فيكون جميعها ظاهرا منكشفا لديه تعالى ذلك
الا العلم فتدبر ويحتمل ان يكون الشيء هو ما يكون ذكره بعض المحققين من انه اشارة الى ان علمه
بذاته عين علمه بافعاله لا كما سيجيء في كلام المحشي بعد تجاد تلويحا غير صريح انتهى وقال بعض الفضلاء
اشارة الى صعوبة اتمام هذا الدليل بطريق اهل الاستدلال والعلوم الظاهرية وقوته
عند اهل التالّه والذوق والحال كما ذكره اللهم ارزقنا وقيل انه اشارة الى انه يدل على
انه لا علم حقيقة لغير الواجب الوجود بالذات اذ جعل مناط التجرد المقتضي للعلم كونه محض الوجود
الحقيقي المنزه ولا شك في اختصاصه بالواجب تعالى وقيل اشارة الى انه بعض ما قاله الصوفية

من انه لا موجود سوى الله تعالى الى هذه المقالة لم يظهر عموم علمه تعالى اذ الكل على هذا القول مظاهر
ذاته فاذا ظهر ذاته على ذاته ظهر الكل على ذاته انتهى ولا يخفى بعد وجه الاول والثالث واما
الثاني فمع بعده سخيف جدا وهو لم يظهر مما ذكر الا ثبوت العلم للمجرد الحقيقي لا نفسه عما عداه كيف
وقد جعل التجرد بالمعنى المشهور ايضا دليلا على العلم وهو لا ينحصر في الواجب تعالى فتدبر
وقال السيد الداماد قدس سره السر هو ان ما سوى الله تعالى من الممكنات ليس لها وجود
بل هي منسوبة الى حضرة الوجود لان الوجود ليس بعارض لها ولا قائما لها ولا بهيئتها بل
مصداق حمل الموجود عليها مجرد انتسابها الى الوجود كما ان الحداد هو من ينسب الى الحديد
وذلك هو مصداق حمل الحداد عليه لا من يقوم الحديد هذا على ذوق المتالهين ومذاق الصوفية
اعلى من ذلك فانهم يزعمون ان المهية الممكنة لا يطلق عليها الوجود اصلا انما الممكنات
مظاهر للحقيقة القدسية الواجبة ونسبتها الى تلك الحضرة كنسبة الامواج الى البحر والاشعة
الى النور والتعينات الى الطبايع الكلية ثم اذا لوحظ ان ظهور الحق انما هو الوجود الحقيقي
وليس الا للموجود الحق الاول تعالى شانه وليس الظهور الا له فالظاهر الحق هو الله سبحانه وانما المخفي
ما عدا ذاته تعالى فاذن هو خفي لوجوده في فرط الظهور ونسبته الى عقول العقلاء في الخفاء من
شدة الظهور كنسبة الشمس الى قوة الباصرة بل لا نسبة بين النسبتين فتبصر انتهى وكان الاوجه
الى المحصول هذا وقد ذكروا وجوها اخرى للسر اظنها احرى بالستر فافهم قوله هذا الدليل
على تقرير الشارح قال بعض المحققين لعل هذا الكلام منه اشارة الى ان تخصيص الاخير بكونه عاما
مما لا وجه له فانه لا يدل على العموم لم ينضم اليه شيء اخر اعني كونه عالما بذاته واذا احتاج

الضم شي

الى ضم شيء اخر ليصير عاما كان الدليلان الاولان ايضا كذلك كما عرفت انتهى وفيه ان الدليل
الاول بعد الضم ايضا على ما قرره ليس بعام اذ لا يلزم منه الا كونه تعالى عالما بافعاله المتقنة
وبذاته ايضا بناء على الضميمة المذكورة واما بساير الاشياء مثل افعال المخلوقات فلا
واما الثاني فهو بعد الضميمة يصير بعينه الدليل الثالث اذ ليس الملحوظ فيه الا ان يثبت
علمه تعالى بذاته باي وجه كان لا بخصوص الوجه الذي ذكره الشارح ثم ثبت علمه بجميع الاشياء
لاستنادها اليه وليس الدليل الثاني بعد الضم الا هذا فليس غرض المحشي رحمه الله ما ذكره
بل غرضه ان جعل هذه ثلثة ادلة والحكم بكون الثالث عاما مع انه لا يصلح دليلا على ما
لم ينضم اليه الثاني او دليل اخر لا يخلو عن حزازة ولو حمل قوله والاخير عام على انه دال على
عموم العلم لا على اصله يعني ان الدليلين الاولين يثبت اصل العلم في الجملة وهذه الثالثة
انما هو لاثبات عمومه وان احتاج الى ضم ضميمة فلا حزازة فيه لكنه فيه صرف عن متبادر اللفظ
كما لا يخفى ثم ان هذا المحقق تصدى لتقرير الدليل الثالث على وجه لا يحتاج الى ضميمة فقال
لما ثبت ان جميع الموجودات مستند اليه تعالى وهو ليس مستندا الى شيء من الاشياء فهو تعالى لكونه
غير متعلق بشيء من الاشياء بل هو موجود لذاته قائم بذاته وجميع الاشياء لكونها معلولة
موجودة له حاضرة عنده منكشفة لديه غير غايبة عنه تعالى لوجوب كون العلة موجودة مع المعلول
فان حصول المعلول للعلة اشد من حصول الصورة لنا كما صرح به المص قدس سره في شرح الاشارات
فهو تعالى عالم بها لا محالة اذ العلم هو كون المعلوم موجودا للامر القائم لذاته غير غايب عنه كما عرفت
فثبت علمه تعالى بجميع ما سواه وهو المط فعلى هذا التقرير لا حاجة في اتمام هذا الدليل

الى ضمه الى كلامه الاخرى دالة على علمه بذاته كما اشار اليه الشارح وصرح به المحشي بل هو مستقل
الى اثبات المط انتهى وفيه انا لا نسلم انه يلزم من كون الاشياء معلولة كونها موجودة له
حاضرة عنده منكشفة لديه لا بد له من دليل ووجوب كون العلة موجودة مع المعلول
لا يفيد ذلك كما لا يخفى كيف والنار علة للحرارة ولا علم لها اصلا ولو سلم فانما يسلم
في افعال الله واما في افعال المخلوقات فلا ثم لا يخفى انه على تقدير تمامه انما يدل على عموم علمه
بالنسبة الى جميع ما سواه ولا يدل على علمه تعالى بذاته مع ان ظ قوله والاخير عام انه
دال على علمه بذاته وبجميع ما سواه فتامل **قوله** لكون الفاعل اشرف اه يمكن ان يناقش
فيه بان كون الفاعل اشرف لا يقتضي الا كونه عالما بما علم معلوله وح فعلم العلماء بذواتهم
لا يدل الا على علم الواجب تعالى بذواتهم لا بذاته تعالى على ما هو المدعى فالاولى ان يقال انه تعالى
مبدأ لجميع الموجودات التي منها العلماء الذين يعلمون ذواتهم الا بوجه ما فتامل **قوله** ويمكن
ان يثبت بهذا الدليل العلم مطلقا اي في الجملة بانه تعالى لما كان مبدأ لجميع الموجودات
التي منها العلماء كان عالما في الجملة بالضرورة لكون الفاعل اشرف ثم يثبت العلم بذاته تعالى
بناء على ما اشار اليه سابقا من ان من علم الغير يعلم ذاته ثم يثبت بجميع الموجودات بناء
على ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول ولا يخفى ان المناقشة التي اوردناها على التقدير
الاول لا يرد على هذا التقدير فتدبر **قوله** ثم باحد من الوجهين المذكورين اه اما
على الوجه الاول فلانه تعالى فياض جميع العلوم وملهمها فيكون عالما بذاته بالضرورة
واذا كان عالما في الجملة كان عالما بذاته بالضرورة بناء على ما اشير اليه واذا كان عالما في الجملة

بذاته

بذاته فيكون عالما بجميع الموجودات هذا وقد ظهر فساد ما توهمه بعض الافاضل من عدم امكان
اجراء الوجه الاول في هذا الدليل ولا حاجة الى ما تكلفه من ان المراد باحد الوجهين هو الثاني
لكن في عبارة المحشي خلل لان ظاهرها انه يعيد اثبات علمه تعالى بذاته ثم يمكن اجراء كل من الوجهين
لاثبات علمه بجميع الموجودات وليس كذلك كما ظهر مما قررنا ولو حذف قوله بذاته في قوله كان عالما
بذاته بالضرورة لكان اولى وكان في ايضاح شرح ان ظاهره العلم في الجملة وح فلا يلائم
الوجه الاول وبالجملة المقصود بين وحمل العبارة هين فتامل **قوله** علم الواجب بالذات بذاته
صلة للعلم وحمله على السببية كما احتمله بعض الحواشي بان يكون المعنى انه لم ينف احد علم الواجب
بالاشياء باعتبار حصول ذاته الذي هو بمنزلة حصول الاشياء كما سيجيء تحقيقه بل بعضهم نفوا
العلم التفصيلي قبل ايجاد الاشياء بعيد جدا وفي بعض الحواشي انه لم يوجد لفظ بذاته في بعض
النسخ وهو به اولى وهذا بناء على الوجه الذي ذكره محل هذه الحاشية مستقلة واما على
فالاولى وجوده كما يشهد به سياق الحاشية وسباقه **قوله** ظنا منهم ان هذا اي العلم التفصيلي
هو العلم اه يعني انهم ظنوا ان العلم ليس الا العلم التفصيلي ولما نفوه من الواجب تعالى قبل ايجاد الاشياء
في الاعيان ظنوا انه تعالى ليس بعالم بالاشياء في ذلك الوقت اصلا فهؤلاء لم ينفوا العلم مطلقا
لانهم لم ينكروا العلم بذاته اصلا وانهم لم ينكروا العلم بالاشياء بعد ايجادها بل انما
انكروا العلم بها قبل ايجادها وذلك ايضا بناء على زعمهم من انحصار العلم في التفصيلي والا
فما ذكروه لا ينفي العلم الاجمالي قبل ايجاد الاشياء انتهى هذا ثم ان هذا البعض هم الذين
عبر عنهم الشارح بقوله ومنهم من قال انه تعالى لم يعلم الحوادث قبل وقوعها ودلالة الدليل الذي

استدلوا به على ان غرضهم نفى العلم قبل ايجاد الاشياء فقط ظ وقد صرحوا ايضا به على ماذكره
الش وكذا على عدم شمول العلم بعد ذاته اذ لايجرى فيه اصلا واما على ان المراد انما هو نفى العلم التفصيلى
دون الاجمالى فغير ظ اذ الدليل المذكور ينفى العلم بالاشياء قبل ايجادها مطلقا كما يشهد به الكامل
فان قلت العلم الاجمالى على زعم المحشى ليس الا العلم بذاته فالدليل المذكور لاينفيه قلت الدليل المذكور
لاينفى العلم بالذات اذ لم يكن هو بعينه علما اجماليا بالاشياء واما لو كان علما على ما هو زعم المحشى
فينفيه الدليل المذكور فح الدليل المذكور ينفى العلم مطلقا قبل ايجاد الاشياء فتامل وبما قررنا
فى حل هذه الحاشية ظهر فساد ما قاله بعض المحققين من ان الاولى ان يق انهم نفوا العلم بحصول
الصور فى ذاته سواء كان قبل ايجاد الاشياء او بعده كما يشعر به دليلهم وح يكون الظن منهم ان
العلم انما هو هذا وحده والا فكيف يظن عاقل ان العلم ما يكون قبل ايجاد الاشياء وبعده لايكون
علما وايضا دليلهم انما يشعر باستحالة حصول الصور المتكثرة فى ذاته تعالى لا باستحالة كون
العلم قبل الايجاد انتهى وذلك لما قررنا اليه من ان المشار اليه بهذا فى قوله ظنا منهم ان العلم
هو هذا هو العلم التفصيلى لا الاجمالى الذى قبل ايجاد الاشياء وح فاندفع الاستبعاد
الذى ذكره واما ما ذكره بقوله وايضا فبناؤه على توهم ان البعض الذى اشار اليه المحشى
هو ما عبر عنه الش بقوله ومنهم من قال انه تعالى لايعلم غيره مع كونه عالما بذاته الخ ولكن كلامه
كما عرفت فتامل وقد اورد بعض المحشين على قوله كما يدل عليه الدليل الخ بان هذا لايدل على
ان مرادهم نفى العلم التفصيلى لانفى اصل العلم لانه قد لايكون الدليل منطبقا على المدعى
وهذا من بعض الايجاد على الدلائل الغير التامة ثم نقل كلاما عن المص فى نقد المحصل

يدل على ان

يدل على ان قدماء الفلاسفة مذهبهم انه تعالى عن ذلك لايعلم شيئا وانت خبير بسخافة
الايراد ظاهرة لكن يمكن توجيهه بانه بعد صراحة كلامهم الى نفى العلم مطلقا على ما نقل
المص لاعبرة باشعار دليلهم بخلافه غاية الامر ان يكون هذا بحثا على ادلتهم
لكن الكلام ح فى صراحة كلامهم فيما ذكر اذ ما نقله من المص لعله يمكن حمله على نفى العلم
الزايد على الذات كما يظهر بالتامل فيه فتامل ثم ان فى بعض الحواشى تصدى لدفع هذا
الايراد فصرف كلام المحشى عن ظاهره وحمله على ان المراد ان احدا من العقلاء لم ينفوا
علم الواجب حقيقة بل تخيلوا امرا ليس بعلم علما له فنفوه فبعضهم نفوا العلم التفصيلى
بالاشياء قبل الايجاد وزعموا ان هذا العلم التفصيلى الذى قبل الايجاد هو العلم
وليس بثابت للواجب فظنوا انهم نفوا العلم عن الواجب ولم يدروا ان العلم الواجب
فى الواقع ليس عبارة عن العلم التفصيلى الذى هو عبارة عن الاشياء الموجودة وبعضهم
نفوا علمه تعالى بذاته وارادوا به العلم المغاير للذات ظنا منهم ان العلم لابد ان يكون مغايرا
للمعلوم ولم يدروا ان العلم قد يكون عين الذات كما فى علم الواجب بذاته وبالاشياء
فلم ينفوا ما هو علمه تعالى حقيقة والقرينة على ذلك دليلهم ثم نقل دليلهم ولا يخفى سخافته فان
محصول ما ذكره يرجع الى اعتراض من المحشى على نفى العلم بان كلامهم لاينفى العلم مطلقا
بل العلم التفصيلى والعلم الزايد ولاشك من له ربط باساليب الكلام انه ليس غرض المحشى
ذلك ولا ربط له بهذا المقام وهذا ظاهر جدا على انه على هذا التوجيه ايضا لايندفع
ايراد بعض المحشين ظاهرا اذ له ان يقول ان اشعار دليلهم بما ذكر لايدل على انهم

تخيلوا العلم ذلك بل يجوز ان يكون دليلهم غير منطبق على الدعوى هذا كله مع ان
قول المحشي في الحاشية الآتية هذا اشارة الى ان بعض العقلاء نفوا العلم وقد عرفت ما فيه
يأبى عن هذا التوجيه كما لا يخفى وهذا مما اعترف به صاحب هذه الحاشية ايضا فتأمل
قوله والبعض الذين نفوا العلم بذاته الخ هم الفرقة الاولى التي نقلها الشارح من المخالفين
واشعار دليلهم بما ذكر باعتبار ان العلم الزائد نسبة للعلم الذي هو عين الذات ايضا
ولا يخفى عدم وقعه ثم ان لم يتعرض للفريقين الاخيرين من المخالف لكن حالهما ظ
فان الاولى منهما صرحوا بكونه تع عالما بذاته والثانية انما نفوا العلم بالجزئيات
المتغيرة والمتشكلة فقط فلا يحالف لهم مع ما ظنه المحشي فتأمل **قوله** والاولى ان يقال
وجوز لان حمله على التجويز في بادي النظر اظهر من حمل الجواز عليه اذ ظاهره الجواز
بحسب نفس الامر وانه يصح قوله وجوز باعتبار تجويز البعض ذلك على ما نقل عن الشافعي
وغيره واما الجواز فالظ منه الجواز عنده فافهم هذا ولعل المحشي علم ان مختار الشارح
ليس مذهب الشافعي والا فيمكن حمل الجواز على ظاهره وبناء على مختاره ولو لم يصح
من جانب بعض المتمسكين بهذا الدليل كما لا يخفى فتدبر **قوله** لم يكن ان يوجد اعلى منه
لاستحالة ترجيح المرجوح وقد يستدل عليه بادلة اخرى لكن لا يسع المقام نقلها **قوله**
فهو المختار قادر هذا بناء على حمل القدرة على معناه المشهور لكن العمدة في اثبات
حدوث العالم هو الشرع كما عرفت فح فاثبات العلم بالقدرة يرجع الى التمسك بالشرع
ولو صح ذلك فليتمسك به اولا فافهم ثم لا يخفى ان اثبات القدرة انما يثبت اصل العلم

في الجملة

في الجملة لا العلم بذاته الا بضميمة ولا عموم علمه بجميع ما سواه اذ لا يثبت باثبات اصل العلم القدرة
وهو ظ ولا بعمومها انه كما يظهر بالتامل فتامل وح لا يرد ما اورد عليه لان اثبات النبوة
لا يتوقف على اثبات عموم علمه تع بل على علمه بالمعجزة الخاصة واثبات العلم بها لا يتوقف على
اثبات عموم العلم لجواز ان يحصل بمشاهدة المعجزة العلم بان فاعلها الرسول لله تع ويحصل
على احكامها واتقانها العلم بكون مبدئها عالما بها فلا دور وفيه تأمل لان اثبات
النبوة يتوقف على اثبات العلم بامور اخرى ايضا مثل العلم بدعوى الشخص وصدقه او كذبه
وان اظهار المعجزة على يد الكاذب قبيح واثبات العلم بهذه الامور بدون التمسك بعموم العلم
مشكل فتدبر **قوله** ان اراد بالحظوظ الخ يعني ان المجيب ان اراد بالحظوظ الذي نفاه الحضور
التفصيلي بان يكون المراد وان لم يكن كون المرسل عالما ملتفتا اليه لنا ملحوظا على التفصيل
فنم جواز ذلك لكن هذا لا ينفي وجوب اصل علمنا بكون المرسل عالما وان لم يكن ملتفتا اليه
في ذلك الوقت بل اللازم على هذا ليس الا جواز كون الالتفات بالعلم مستفادا من الشرع
لا اصل العلم والكلام في اصل العلم وان اراد بالحضور حصول العلم فيكون غرضه انه يجوز
ان لا يكون اصل العلم معلوما لنا الا بالشرع فهو مكابرة هذا ولا يخفى سخافة هذا
الترديد فان في ثبوت النبوة لا بد من العلم بكون المرسل عالما والالتفات اليه اذ
لو لم يلتفت اليه فلا يحصل العلم بصدقه ولا يجب علمنا به لو لم نلاحظه في هذا الوقت
الا ان يقال ان حصول العلم الثابت للشيء في وقت استقراره في ذهننا والعلم الاجمالي في هذا
الوقت كاف في ذلك ولا يلزم الالتفات اليه في هذا الوقت على التفصيل اذ كثيرا ما يستدل

على المطالب عقدمات استقرت في ذهننا وان لم نكن ملتفتا اليها في هذا الوقت لكن لا يخفى
ان هذا انما هو في المقدمات البعيدة واما المقدمات القريبة فلا والظاهر ان علمه تعالى من المقدمات
القريبة لاثبات النبوة فلا بد من الالتفات اليه فتامل ثم لا يخفى ان ما ذكره المجيب الشرطية
لا يقبل المنع سواء حمل على الحصر التفصيلي او على اصل العلم فان بعد اثبات صدق الرسل
يحصل العلم بجميع ما اخبروا به وان لم نعلم شيئا اخر اصلا فالاولى ان يعترض على المجيب بان الشرطية
التي ذكرتها مسلمة لكن الكلام في ثبوت مقدمها يعني ان ثبوت صدق الرسل بالمعجزات كانه
لا يمكن بدون العلم بكونه تعالى مرسلا لهم اذ مبناه اثبات ذلك على انه تعالى عالم بها ويقبح عقلا
من علم العالم القادر اظهار المعجزة على يد الكاذب فيكون صادقا فما لم يثبت علمه تعالى وكذا
قدرته لا يثبت صدق الرسل ودعوى انه يجوز ان يحصل العلم بصدقهم بمحض ملاحظة المعجزة
كما نقل عن غياث الحكماء لا يخرج عن اشكال وكان هذا هو الذي حكم الشارح بان الظاهر انها
مكابرة فتامل قوله فيكون الالتفات بها اي بصفة العلم وفي بعض النسخ بهما فيكون
راجعا الى العلم والقدرة والمجيب وان لم يتعرض للقدرة لكنه لما كان المورد قد تعرض لها
على سبيل الاستطراد اشارة الى ورود الاشكال ايضا على من اثبت القدرة بالشرع
فاشار المحشي الى جريان الجواب فيها ايضا ولهذا لم يتعرض للقدرة ايضا في ذيل قوله والاولى
فتامل ثم ان الباء للتعدية وارد تعدية الالتفات بالى دون الباء على ما ذكره السيد
الداماد سهل وما ذكره قدس سره من ان الباء للسببية وضمير التانيث للمعجزة اي بكون
الالتفات الى كون المرسل عالما مستفادا من الشرع بسبب المعجزة وان كان اصل العلم بكون المرسل

علما

عالما حاصلا من سبيل العقل بعيد جدا والاولى ان يحمل كلامه قده على ما اشرنا اليه فتذكر
قوله وايضا يمكن ان يوجه توجيها اخر من قبل من يثبت العلم بالشرع بان مراده اثبات العلم
المقدم على ايجادها الممكنات في الاعيان لان بعضهم انكر ذلك لا اثبات اصل العلم وح
فلا دور لان اثبات الشرع انما يتوقف على اثبات اصل العلم لا العلم المقدم وفيه نظر
لان اثبات الشرع يتوقف على اثبات العلم المقدم اذ لو لم يكن تعالى عالما بصدور المعجزة
على يد الكاذب قبل صدورها بل انما علمه بعد الصدور او مع الصدور ايضا لما امكن منعه
توضيحه انه تعالى لو لم يعلم الاشياء قبل وقوعها فلا يكون علمه تعالى الا كالرؤية فينا فكما انه
لا يمكن ان يرى فعلا قبل وقوعه وانما نراه اذا فعل فكذا علمه تعالى واذا كان علمه تعالى بهذه
المنزلة فكما انه لا يمكن ان يصير رؤيتنا لفعل مانعا عن وقوعه فكذا لا يمكن ان يصير علمه تعالى
مانعا عن وقوع شيء وح فاثبات الشرع يتوقف على العلم المقدم فلا يكفي مثل هذا العلم
فتامل واعترض في الحواشي الجديدة بان التصديق بارسال الرسل لما توقف على التصديق
بالقدرة يلزم الدور اذا العلم ماخوذ في جنس القدرة ايضا واجيب في الحواشي بان المراد بالقدرة
ههنا هو ما حققه المحشي لا ما هو المشهور والعلم ماخوذ في الثاني لا الاول وعلى ما في بعض
الحواشي مدفوع بان اثبات الشرع يتوقف على القدرة بالمعنى المشهور البتة فيلزم الدور
بل لا توقف له الا على ذلك فلا يصح ان يكون المراد بالقدرة ههنا هو الاول لا الثاني
وكان يقول هذا القائل فتامل فيه اخر كلامه اشارة الى هذا فالحق في دفع الاعتراض
ان يقال ان الماخوذ في القدرة ليس الا اصل العلم لا العلم المقدم فلا يلزم الدور وهذا ظاهر جدا

فان قلت فلذا تم بعد يجب ان يصلح للمنع من الفصل فلو لم يكن العلم الماخوذ فيه هو العلم المقدم
لم يصلح لذلك قلت هذا تم لكن على هذا الاوجه لاقحام القدم في البين بل ان يقول يجب
ان يكون اثبات الشرع يتوقف على العلم المقدم البتة فيلزم الدور كما ذكرنا فتوسيط
القدم يدل على انه ليس نظره الى ذلك الا ان يقال ان توسيط القدم لبيان التوقف على العلم
المقدم فيكون حاصل كلامه انه بعد يجب ان يقدح على المنع وما ذلك الا بالعلم المقدم
وح فيرجع كلامه الى البحث الذي اوردنا لكن الظ انه لم يتفطن بذلك بل قال ما قال
والله يعلم حقيقة الحال **قوله** ان المانع من التعقل انما هو المادة وعلائقها قال بعض
المحققين المانع من التعقل اما مانع من العاقلية واما مانع من المعقولية اما المانع
من العاقلية فليس الا كون الشيء موجودا لغيره سواء كان ذلك الغير مادة او موضوعا
واما المانع من المعقولية فهي المادة وعلائقها لكن المادة وعلائقها ليست مانعة
من كون الشيء معقولا مط بل كون الشيء معقولا بحلوله في العاقل فان المعقولية قد يكون
بحصوله عين الشيء عند العاقل وقد يكون بحصول صورته عنده بان يكون صورته
حالة فيه وح يجب ان يكون تلك الصورة مجردا عن المادة وعلائقها واما اذا كان عين الشيء
حاصلا عند العاقل كحصول المعلول لعلته فلا يجب هناك التجرد عن المادة وعلائقها
كما شيا فلا يصح القول بكون المادة مانعة من التعقل على الاطلاق ولا حصر المانع من التعقل
مطلقا في المادة وعلائقها فاحفظ بذلك انتهى والظ ان المراد ههنا ان المادة
مانعة من العاقلية والمعقولية والمراد بالمادة ههنا ما يشمل الموضوع وح فليستقيم

حصر المانع

حصر المانع عن التعقل في المادة وعلائقها ولا غبار عليه فتامل **قوله** ولما كان وجود المحسوس
والمعقول الخ هذا يحتمل وجهين احدهما ان يكون المراد ان وجود المحسوس والمعقول
في ذاته اي وجوده في نفسه عين وجوده لمدركه اي عين الوجود الرابطي كما ادعى الشيخ
في الاعراض وانت خبير بامكان تلك الدعوى في العلم الحضوري وكذا الحصولي ايضا بناء
على ان يحمل المحسوس والمعقول فيه على الصورة لانها هي المحسوس والمعقول بالذات كما هو راي
الشيخين وقوله كان وجوده لمدركه الخ اشارة الى دعوى اخرى هي اتحاد الوجود
للمدرك مع المحسوسية والمعقولية ليلزم من المقدمتين ان يكون الوجود لنفس المحسوس والمعقول
هو عين المحسوسية والمعقولية وثانيهما ان يكون المراد ان الوجود في نفسه للمحسوس من حيث
هو محسوس والمعقول من حيث هو معقول اي المحسوسية والمعقولية هو الوجود للمدرك **قوله**
وكان وجوده لمدركه اشارة الى عكس ذلك اي الوجود للمدرك ايضا هو المحسوسية والمعقولية
وبالجملة المراد   مع الوجود للمدرك وحمل كل واحد منهما
على الاخر كليا وعلى التقديرين   لم يحتج الى اخذ ذلك الشرط المركب فتامل **قوله** لم يصح
ان يكون نحو وجوده لغيره مدركا لذاته والا كان وجوده في نفسه عين وجوده لمدركه
اي لذاته مع ان وجوده لغيره ومدركيته لذاته يجب ان يكون نفس وجوده ادراكه لذاته
اي يكون نفس وجوده هو مدركيته لذاته فيكون هو ادراكه لذاته ايضا بالمال
او نقول ان ادراكه لذاته يؤول الى وجوده لمدركه اي لذاته فيكون نفس وجوده لذاته
لا عبارة عن ادراكه لذاته وكل ما وجوده لذاته فهو مدرك ذاته اذ ليس وجوده

فى نفسه لا كونه مدركا فاذا كان وجوده لذاته كان مدركا لذاته لا لان وجوده لذاته
ليس الا كونه مدركا لذاته اذ المدركية لشئ ليست الا الوجود له هذا وفيه نظر اما على الاول
فلان دعوى الاتحاد بين الوجود فى نفسه والوجود الرابطى فى شئ خلاف الظاهر بل الظاهر ان
اطلاق الوجود على المعنيين انما هو بالاشتراك اللفظى ولو تنزل عن ذلك فلا بد له من دليل
كما لا يخفى ولو حمل الكلام على الاستلزام اى الوجود فى نفسه لكل محسوس ومعقول يلزمه
الوجود لمدركه ويتفرع منه ذلك فان اراد بالوجود لمدركه القيام به او عدم القيام
لغيره فمم وان اراد به ما بيّنا ولعدم الغيبة عنه فم لكن على هذا لم يجوز ان يكون شئ
قائما بغيره ومع هذا يكون مدركا لذاته هذا وايضا يرد عليه انه ان اراد ان كل ما هو
محسوس ومعقول لشئ فوجوده فى نفسه هو وجوده لمدركه فم لكن لا يلزم منه ان يكون كل ما وجوده
لذاته فهو مدرك ذاته بل يكون اثباته به مصادرة على المط وان اراد ان الوجود فى نفسه
لكل شئ هو الوجود لمدركه فم لا بد له من بيان وايضا لا نم المقدمة الثانية اى من ان الوجود
للمدرك هو عين المحسوسية والمعقولية بل العقل يشترط فيهما شئ اخر غير الوجود للمدرك
وح فلا يلزم ان يكون مدرك ذاته نفس وجوده ادراكه لذاته ولا ان يكون كل ما وجوده
لذاته فهو مدرك ذاته كما لا يخفى واما على الثانى فلانه ان اراد ان المحسوسية والمعقولية
حقيقتهما هى الوجود للغير باى نحو كان هو المحسوسية والمعقولية فلم نم ذلك حتى يثبت
بالدليل وان اراد ان المحسوسة والمعقولة يصدق عليهما انهما الوجود للغير وان بعض افراد
الوجود للغير هو المحسوسة والمعقولة وان اراد بالصدق المذكور الصدق فى الجملة فم لكن

لا يتفرع

لا يتفرع فيه شئ مما فرعه عليه وان اراد بالصدق المذكور الصدق فان اراد بالوجود
للغير هو القيام به او عدم القيام بغيره فمم ولو سلم فلا يتفرع عليه التفريعان الاخيران
كما لا يخفى وان اراد به ما بينا ولعدم الغيبة عنه فم لكن لا يتفرع عليه شئ مما فرعه عليه
وان اراد ان المحسوسية والمعقولية هى الوجود للمدرك من حيث انه مدرك وكذا الوجود
للمدرك والمعقولية فان اراد بالوجود للمدرك القيام به
او عدم القيام بغيره فمم كما ذكرنا وان اراد به ما بيّنا ولعدم الغيبة عنه فم وعلى هذا
يجوز ان يكون شئ قائما بغيره ومع هذا يكون مدركا لذاته كما ذكرنا وايضا لا نم انه
على هذا يلزم ان يكون كل ما هو مدرك لذاته يجب ان يكون نفس وجوده ادراكه لذاته ولعله
يكون شرطا بشئ اخر وايضا لا نم انه على هذا يلزم ان كل ما وجوده لذاته فهو مدرك
ذاته اذ الوجود لذاته مط على هذا ليس عين مدركيته له بل الوجود لذاته اذا كان ذاته
مدركا عين مدركيتها والكلام ليس الا فى اثبات كون الذات مدركا فتامل
قوله لا يصح ان يكون مقارنة المادة ما ذكره على تقدير تسليمه انه انما دل على انه
لا يجوز ان يكون مقارنة لمادة بالحلول فيها واما اذا كان شئ مقارنا للمادة بان تكون
جزءا له كالجسم فلم يظهر ما ذكره عدم جواز ان يكون مدركا لذاته الا ان يقال ان ادراكه
لذاته انما يكون بادراك اجزائه والمفروض انه لا يمكن له ادراك جزئية الذى هو
الصورة لانها حالة فى الهيولى وفيه انه يمكن ان يحصل العلم بشئ اجمالا بدون ان يحصل
العلم باجزائه وايضا ان حلول الصورة فى الهيولى ليس مانعا من تعقل شئ لها اذ يمكن ان تعلقها

باعتبار حضورها عنده او بصورتها وح يعتبر تجرد تلك الصورة لا ذي الصورة كيف ولو لم يكن كذلك يلزم ان لا يكون الصورة معقولة لرأسه وهو غير معقول فتامل او نقول انه لما كان احد جزئيه هو الهيولى والاخر الصورية وشئ منهما لا يصلح لان يكون عاقلا لذاته والمجموع ايضا لا يصلح لذلك وفيه منع لا يخفى **قوله** وكل ما هو محجوب عن ذاته اى غير مدرك لذاته فلمقارنته المادة غير مدرك لذاته فنقول فلمقارنته المادة تعليل لقوله غير مدرك ذاته قدم عليه وحاصل المعنى ان كل ما هو محجوب عن ذاته فوجه محجوبيته هو مقارنته المادة **قوله** لا تدرك ذواتها لكونها موجودة لمحالها التى هى تلك الاعضاء لذاتها ومن هذا يظهر بطلان قول من قال ان مدرك المحسوسات هى الحواس انفسها وعلى هذا يلزم كون نفوس الحيوانات العجم مجردة عن المادة كما ذهب اليه شيخ الاشراق كذا افاده بعض المحققين وانت خبير بانه لم يظهر مما نقل ههنا الا ان مقارن المادة لا يجوز ان يكون مدركا لذاته لا انه لا يجوز ان يكون مدركا اصلا وح فلم يظهر بطلان كون مدرك المحسوسات هو الحواس ولا كون نفوس الحيوانات العجم مجردة عن المادة فتامل **قوله** وجوده من حيث هو معقول اى وجوده لعاقله فافهم **قوله** وليس للهيولى وجود بالفعل فى حد ذاتها لا يخفى ان الهيولى ليس لها وجود بالفعل من ذاتها واما بعد ضم الصورة فتصير موجودة بالفعل بمقارنتها وظاهر ان هذا يكفى لظهورها وكونها عالمة بنفسها ولو كان مناط العلية هو ما ذكروه اذ لا يجب فى العالم ان يكون وجوده من ذاته والا لخرج جميع الممكنات لان وجودها من عللها هذا نعم لو قيل ان الهيولى والصورة موجودتان بوجود واحد

كان

لكان لما ذكره وجه لكنه خلاف اهل راى التحقيق فتامل والذى يظهر من كلماتهم ان الهيولى لما اعتبر فى جوهرها القوة والاستعداد اذ حقيقتها انها جوهر مستعد لكل شئ فهو فى ذاتها لا يقبل الظهور والانكشاف فلهذا لا تصير عالمة بذاتها وان صارت بعد ضم الصورة موجودة بالفعل لكانه اعتبر فى كون الشئ عالما بنفسه مع ما ذكروه ان يكون فى ذاته مع قطع النظر عن جميع ما عداه شيئا معينا لا ان يخالطه قوة واستعداد والهيولى ليست كذلك قال الشيخ فى الشفا جوهر الهيولى وفعليتها عين كونها مستعدة لكذا والجوهرية التى لها ليست تجعلها شيئا بالفعل من الاشياء بل تعدها لان يكون بالفعل شيئا بالصورة وليس معنى جوهريتها الا انها امر ليس فى موضوع والاثبات هو انه امر واما انه ليس فى موضوع هو سلب وانه امر ليس يلزم منه ان يكون شيئا معينا بالفعل لان هذا عام ولا يصير الشئ بالفعل شيئا بالامر العام ما لم يكن له فصل يحصله وفصل انه مستعد لكل شئ فصورته التى يظن له هى انه مستعد قابل انتهى وههنا كلام اخر سيجيئ ثم انه اعترض عليه بان كون حقيقة الهيولى هى القوة مناف لما حقق فى رسالة الهيولى من ان لها وحدة شخصية محفوظة مع تبدل الصور وانت خبير بان كون حقيقتها القوة لا ينافى ان يحصل لها وحدة شخصية بعد ضم الصورة واما انه كيف امكن بقاء تلك الوحدة مع تبدل الصورة التى هى علة لها فليس ههنا موضع تحقيقه فتامل والم لوجود تحقق التشخص بدون الوجود فيمكن ان يقال ان كون حقيقتها القوة لا ينافى الوحدة الشخصية اذ يمكن ان يكون معنى شخصيا يستعد لكل صورة ويبقى بحالها مع كل منها فتامل

قوله فان الوجود هو الظهور قال بعض المحققين فان قلت هذا يستدعي كون الهيولى شاعرة
بنفسها فانها ليست معدومة بل هي موجودة بوجود ضعيف ومعنى كونها بالقوة ليست
انها معدومة صرفة كما مر فاذا كان الوجود هو الظهور او مستلزما له وللهيولى وجود لا محالة
وان كان ضعيفا وذلك الوجود الضعيف قائم بذاته لزم كونها ظاهرة لذاتها غاية ما في الباب
ان يكون ظهورها لذاتها ظهورا ضعيفا بازاء وجودها الذي في غاية الضعف فيكون
لها شعور ضعيف بذاتها قلت قد نظن ذلك وبهذا يتحقق عشق الهيولى ويظهر سر ابتنوذ
العشق الذي هو فرع الشعور في جميع الموجودات كما هو ذوق جماعة لكن المحشي اراد ان الوجود
بالفعل هو الظهور بقرينة قوله فالموجود بالفعل الذي هو موجود لنفسه
انتهى وانت خبير بان الهيولى قبل ضم الصورة لا وجود لها اصلا وانما يصير موجودة بعد ضم الصورة
قال الشيخ في تعليقاته ان الهيولى معدومة بالذات موجودة بالعرض وبعد ذلك فيمكن
ان يقال انه ليس وجودها وجودا ضعيفا بل كسائر الموجودات لكنها لمخالطتها بالصورة
وعدم امكان تجردها عنها في ذاتها لا يمكن ان يصير معقولة لذاتها قال الشيخ ان معقولية
الشيء هي تجريده عن المادة الماهية وعلائقها والشيء اذا كان يخالطه شيء غريب لا يكون
مجردا البتة فلا يكون عاقلا ولا معقولا لذاته انتهى وبالجملة اعتبروا في كون الشيء عاقلا
لذاته مع ما ذكروه من كونه مجردا قائما بذاته ان لا يكون مخلوطا بشيء اخر بحيث لا يمكن تعينه
بدونه والهيولى ليست كذلك كما عرفت فلا يلزم ان يكون لها شعور اصلا فتأمل قوله
نفس وجوده اذ معقولية لذاته وعاقلية لذاته فباعتبار كونه حضور مجرد موجود بالفعل

عنده مجرد اخر

عند مجرد اخر معقولية لذاته وباعتبار كونه كون مجرد اخر عنده مجرد اخر عاقلية لذاته
فقد اجتمع العاقلية والمعقولية باعتبارين كما حققه المحقق الدواني واما ما زعمه
بعض سادة المحشين من انه لا يوجب التكثر لنفي الاعتبار اصلا فهو سهو لا حاجة له
الى البيان قوله فوجوده اذ عقل وعاقل ومعقول كون وجوده عقلا ظ واما
كونه عاقلا او معقولا لا وجوده فهو كما ترى بل يلزم مما ذكره ان يكون ذاته عاقلا
ومعقولا لا وجوده والظ انه اراد بالوجود ما يعم الذات ويمكن ان يحمل الوجود المجرد
المادة في كلامه على واحد الوجود نعم لا على الموجود المجرد عن المادة وح فكون وجوده
عقلا وعاقلا ظ لا كلفة فيه فتدبر قوله قد عرفت ان المعقول هو المجرد عن المادة
وعلائقها اي كل معقول هو مجرد عن المادة وعلائقها وهذا هو المراد بالموجبة الكلية
ثم ان هذا لم يظهر مما نقل ههنا من كلامه وكانه في كلام اخر لم ينقل ههنا قوله
حتى يكون كل مجرد عن المادة لا يخفى انه قد ظهر ذلك من كلماته التي نقلها ههنا فلا
يحتاج الى التمسك بما ذكره الا ان يكون غرضه الاثبات بطريق اخر او يكون هذا الكلام
وقع قبل ذلك فتامل قوله لكن هذا العلم لا يصح في المجرد فيه انا لا نم انحصار
شرط المعقولية في التجرد حتى لا يحتاج المجرد بالفعل الى تغيير حتى يصير معقولا لم لا يجوز
اشتراطها بشرط اخر او كون معنى اخر وراء المادة مانعا عنها فتدبر قوله
فهو اذن معقول بالفعل يرد عليه ما اورده بعض المحققين وهو انه لم يظهر مما ذكره
الا انه معقول بالفعل بمعنى انه لا مانع من معقوليته حتى لو فرض عاقل يعقله

بلا حاجة الى ان تغير فيه شئ لانه معقول بالفعل بمعنى انه تحصل فيه عاقل عقله
وح فقوله فهو عاقل لذاتها بانه ان لم يكن عاقلا لذاته لكان معقولا بالقوة ثم
اذ يمكن ان لا يكون عاقلا لذاته لكن يكون بحيث اذا تحقق عاقل عقله ولو سلم انه
معقول بالمعنى الاخر ايض لعله يكفي لكونه معقولا بالفعل كونه معقولا للواجب تع
او للمبادي العالية ولا حاجة الى ان يكون معقولا لذاته فتامل قوله ومنشا عالميتها
ليس الا تجردها هذا مما لا يتم على طريقة النظر ولعله يظهر بحدس او كشف والله تع اعلم
قوله لا يخفى ما في حمل عبارة المص وذلك لما عرفت ان جعل هذه ثلثة دلائل والحكم
بكون الثالث عاما مع انه لا يصلح دليلا ما لم ينضم اليه الثاني او دليل اخر خارج
عن حزازة قوله من المعاني الثلثة المذكورة سابقا في الحاشية المعنونة بقوله و
استناد كل شئ اليه احدهما ما اشار اليه بقوله وعلى هذا يمكن حمل قول المص كالاخير
عام الخ والثاني والثالث ما اشار اليه بقوله ويمكن ان يحمل هذا القول على دليلين
اخرين الخ لكن يخدشه هذا انه قد حكم سابقا بان يحمل الاول صرفه عن المبادر
فلا يلائم عده ههنا اولى الا ان يقال انه مع انه صرف عن المبادر اولى من تقرير الش
ويحتمل ان يكون المعاني الثلثة اشارة الى ما ذكره في الحاشية المذكورة في تقرير الدليلين
حيث ذكر في تقرير الدليل الاول تقريرين ويخدشه هذا ايضا انه اشارة في تقرير
الدليل الثاني ايضا الى تقريرين فلما اعتبر التقرير في الدليل الاول فكان الاولى ان يعتبر
ذلك في الدليل الثاني ايضا ويجعل المعاني اربعة لا ثلثة فتامل قوله اذ لا يخفى

ان حقيقة

ان حقيقة العلم اما حضور المعلوم عند العالم لا يخفى انه ليس المراد من هذه العبارة كون العلم
عبارة عن حضور المعلوم من حيث هو معلوم عند العالم من حيث هو عالم والا لكان
التحديد دوريا وايض لكان اثبات علمه تع بذاته بذلك مصادرة على المطلوب كما ذكره
بعض المحققين فلا بد ان يكون المراد حضور شئ عند شئ وح فكون العلم عبارة عن
ذلك مما ادعاه ولازم له ليس بديهيا كما لا يخفى وانما يكون بديهيا لو كان المراد هو المعنى
الاول وقد عرفت فساده وايضا لو كان ذلك بديهيا لم يوجه المنع على تقدير الموافقة
ايض لان تعريفه اخص من تعريف الشئ فاذا كان عند حضور شئ او عند شئ يتحقق العلم
ضرورة فعند حضور الماهية المجردة عن العلائق المادية عند الشئ المجرد القائم بذاته
يكون تحققه اظهر ولو وضع الاظهرية فلا اقل من المساواة ولو منع ذلك ايضا فلا شك
انه يحكم العقل به قطعا عند ملاحظة بداهة تلك المقدمة فالمنع غير موجه فتامل
وههنا كلام اخر سيجيء فانتظر قوله لكل منهما حاصل والمنع وان توجه ظاهرا لكن
لا يضره شئ اذ لو لم يكن حقيقة العلم ذلك فلا شك في كونه لازما وبذلك يتم المطلوب
كما لا يخفى قوله قد عرفت ان هذا المنع اه قد عرفت ما فيه قوله بحال سواء من ذلك
اي من مجموع الامرين فانهم لما وجدوا النفس اذا اعتبرت من حيث ذاتها بدون
وساطة امر اخر من الاتها وقواها عالمة بالمعاني الكلية المجردة دون المعاني الجزئية
المادية ولم يتحقق في هذه الصورة الا حضور الماهية مجردة عند موجود مجرد قائم
بذاته وان كان باعتبار القيام علموا ان للتجرد والحضور مدخلا في كون الشئ معلوما

لكن لم يعلم بذلك ان مطلق الحضور كاف لاحتمال ان يعتبر الحضور القيامي ثم لما وجدها عالمة بذاتها مع عدم امكان القيام فيه علموا ان المعتبر هو مطلق الحضور هكذا افاده بعض المحققين ولا يخفى سخافة امثال هذه الدلائل ثم ان النفس بل الحظ بالماديات ايضا ولو بوساطة الالات فكيف يحكم باعتبار تجرد المعلوم ويمكن ان يكون المراد انهم تحدسوا من ذلك ان التعقل اى ادراك المجرد عبارة عن ذلك لا مطلق العلم وانهم تحدسوا من ذلك ان العلم هو ذلك او لازم له وان كان لازما له اعم بحيث يتحقق في غير هذه الصورة ايضا ولا يخفى ما فيه من التعسف فتفهم **قوله** والحق هو الثاني لان العلم والتعقل صفة للعالم والحضور صفة للمعلوم فيجب ان يكون العلم امرا لازما للحضور المذكور ويكون صفة للعالم وحكم بعض سادات المحشين بان الحق هو الاول وعلم بيين وجهه وما ذكره بعض المحشين من انه كان المراد بالحضور الوجود الرابطي المجرد فالحق ان التعقل والعلم هو الحضور لانك قد عرفت سابقا ان العلم هو وجود شيء لمجرد قائم بالذات وان كان امرا اخر فالحق ما قاله المحشي فقيل ان المراد بالحضور هو الوجود الرابطي وكونه عين العلم والتعقل غير معقول اذ هو صفة للمعلوم كما ذكرنا والعلم صفة للعالم وما ذكر سابقا ليس الا ان عند وجود شيء لمجرد قائم بالذات يتحقق العلم البتة لا انه عين العلم البتة فتامل **قوله** لانه غير بين ولا مبين بل هو مصادرة على المط كما ذكره المحشون وانما قال على تقرير الش اذ على ما قرره المحشي من الوجوه في الحاشية السابقة يلزم منه الظهور والانكشاف كما لا يخفى **قوله** فوجب ان يعتبر التجرد والاستقلال حتى يندفع هذا المنع باختيار الشق الاول

وهو ان المراد بعدم الغيبة هو البعد **قوله** انه بمجرده لا يوجب العلم قلنا مجرد عدم البعد لا يوجب العلم لكن عدم بعد المجرد عن المجرد القائم بذاته يوجب العلم اذ ليس حقيقة العلم الا ذلك كما عرفت وما ذكرت من الحواس وغيرها ليست مجردة قائمة بذواتها وح يندفع ذلك المنع بالتقرير الاول ولاجل اندفاع المنع الثاني على التقرير الذي ذكره الش وهو اشتراط التغاير بين الحاضر وما حضر عنده يحتاج الى التنبيه المذكور من استنباط عدم الاشتراط من علم الانسان بنفسه واما التمسك بالحواس فقد عرفت اندفاعه من ان عدم علمها بانفسها لكونها غير مجردة وقد اعتبرنا التجرد لا لاجل الاشتراط المذكور هذا ولا يخفى انه يظهر من كلامه في هذه الحاشية ان كون العلم عبارة عما ذكر صاحب المواقف ظ لا يتوجه عليه منع بخلاف ما ذكره الش وهو يناقض ما ذكره سابقا حيث حكم بان كون العلم عبارة عما ذكره الش بديهي لا بقيد المنع بخلاف ما ذكره صاحب المواقف والظ انه حمل سابقا حضور المعلوم عند العالم على المعنى الذي انتقل سابقا الى بطلانه فلذا حكم بان كون العلم عبارة عن ذلك او عما هو لازم له بديهي وقد تفطن هيهنا بالمعنيين واشار الى انه لو كان المراد هو ذلك المعنى المذكور سابقا فكون د انه يعم عدم غايته عن ذاته بدلك المعنى تم لانه غير بين ولا مبين وان اريد مجرد حضور الشيء عند شيء فهو بمجرده لا يوجب العلم وقد اشار الى ما ذكرنا بالترديد في عدم الغيبة اذ كل معنى اريد منه يجب ان يحمل ما ذكر في التعريف ايضا عليه حتى يتم التقريب فايراده عليه بمنزلة الايراد على ذلك وح فلا ايراد على المحشي هذا وبعبارة اخرى نقول انه حمل ما ذكر في بيان العلم على معنى لا يتوجه المنع على كون العلم عبارة عنه ولا يجب حمل ذلك هيهنا

على التعريف حتى يتوجه ما ذكرنا من ايهام الدورى وردّد ههنا في العبارة فحمله اولا
على مجرد عدم البعد حتى لا يتوجه عليه المنع لكن يرد حينئذ انه لا يتم التقريب وقد اشار اليه
بما ذكره من ان هذا بمجرده لا يستلزم العلم وحمله ثانيا على عدم البعد مع الشعور والانكشاف
وح يتم التقريب لكن يتوجه عليه ما ذكره من انه مم بل هو مصادرة كما ذكرنا وح فلا ايراد على المحشى
ولا تناقض في كلامه فتامل **قوله** فان الحكم بكون الفاعل العالم الخ مراده كما افاده بعض
المحققين ان هذا الدليل لا يتوقف على هذه المقدمة اعنى قولهم العلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول كليته بل انما يتوقف على كون الفاعل العالم بذاته عالما بما صدر عنه وهو بديهى
ولذا قال الله تعالى في مقام الاستفهام الانكارى الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير
اى لا يعلم مخلوقاته والحال انه لطيف خبير اى عالم شاعر بذاته والله تعالى يعلم **قوله**
احدهما علم كمالى اجمالى فيه اشارة الى ان الكمال انما هو هذا العلم واما العلم التفصيلى
فليس بكمال فلا ضير في احتياج الواجب تعالى فيه الى غير ذاته المقدسة هذا ثم اعلم ان المحققين
من المتاخرين لما ذهبوا الى ان علمه تعالى بما سواه انما هو بحضور ذواتها عنده لا بحصول
الصور لما فيه مما يظهر وظاهر ان حضور الاشياء انما يمكن حين وجودها لا قبلها ولا بد
من القول بعلمه تعالى قبل الايجاد اذ هو حتى يتحقق الاختيار ولقيام الادلة الشرعية ايضا عليه
فاضطروا الى اثبات علم اجمالى هو عين ذاته مقدم على جميع الايجادات وما ذكروه
في بيانه يحتمل وجهين الاول ما هو ظاهره وحمله عليه السيد الاستاد وغيره وهو ان يدعى ان ذاته تعالى
بمنزلة المجمل بجميع المعلومات فاذا علم ذاته تعالى علم جميع الاشياء اجمالا كما في التمثيل

الذى

الذى ذكروه وسخافته هذا ظ لا يحتاج الى البيان الثانى ان يدعى ان علمه تعالى اجمالا عبارة
عن كونه في ذاته بحيث يصير منشأ انكشاف جميع الموجودات اى كونه بحيث يصير منشأ لوجودها
فان الوجود هو الانكشاف فكونه عالما عبارة عن تمكنه من العلم والانكشاف لا من الانكشاف
بالفعل كما سينقله المحشى بعد عن المص ره في رسالة تحقيق العلم وح يكون في التمثيل بالمعقول
البسيط مسامحة فان المعقول البسيط صورة علمية واحدة مطابقة لتلك المعقولات
المفصلة بل هى عينها بالذات وانما التفاوت في نحو الادراك بناء على ما حقق ان
التفاوت بالاجمال والتفصيل ليس الا في نحو الادراك لا في ذات المدرك وذاته تعالى
بالنسبة الى العلوم المفصلة ليس بتلك المثابة بل هو علة لتفاصيل تلك العلوم
فالتمثيل بمجرد الاشتراك في المبدئية وان كان احدهما من قبيل مبدئية الكل للاجزاء
والاخر مبدئية الفاعل للمفعول والاولى في التمثيل التمثيل بملكة العالم كما ذكره بعض المحققين
اى ملكة استخراج العلوم المفصلة بالنسبة الى تلك العلوم فكما ان تلك الملكة علم اجمالى
بجميع العلوم المفصلة الحاصلة منها فكذلك علمه تعالى بذاته علم اجمالى بجميع الاشياء هذا
وهذا ايضا ليس بشئ اذ لا شك ان مرتبة العلم التفصيلى وهو الاستحضار بالفعل
مرتبته فوق تلك المرتبة وكمال اتم منها فلو لم يكن ثابتا للواجب تعالى في مرتبة ذاته
وانما يثبت له بعد ذلك بعد ان يوجد غيره فيلزم اتصافه تعالى في مرتبة ذاته بالنقص
والخلو عن ذلك الكمال تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وهذا يرد على الوجه الاول ايضا كما لا يخفى
قوله بل ما عنده اشد تجريدا اى ما عنده تعالى اشد تجريدا عن المعقول البسيط

لان ما عنده تعم سبب لانكشاف الاشياء هو ذاته البسيط البحت الذى لا تكثر فيها اصلا
بخلاف المعقول البسيط لكونه مركبا وانما هو بسيط بالاضافة الى التفاصيل التى
تحصل بعد التحليل فتامل قوله وعلما ومعلوما هذا بالنسبة الى ذاته تعم ظ
واما بالنسبة الى الممكنات فانما يستقيم بناء على الوجه الاول فلا تغفل قوله وهو ظ
اى هذا القول ظ والاظهر ان المراد انما الواجب الوجود ظ اى ظ بذاته على ذاته وفى
بعض النسخ وهو ظ بذاته وهو اظهر قوله فلزم الكل من حيث لا كثرة فيه وذلك لانه
لما كان مبدء لكل وجود وعالما بذاته والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول فلزم
الكل اى هو عالم بالكل لكن بحيث لا كثرة فيه وذلك باحد الوجهين المذكورين وهو
من حيث هو ظ عالم بذاته ينال الكل اى يعلم الكل من ذاته بناء على ان ذاته مبدء الظهور
الكل وليس المراد بالعلم به الا مبدء ينشره كما ذكرنا فى الوجه الثانى ثم ان الكلام الى
ههنا ينطبق على ما ذكره المحشى من العلم الاجمالى واما قوله فعلمه بالكل بعد ذاته وفى
بعض نسخ الفصوص بعد علمه تعم بذاته وقوله وكثرة علمه بالكل كثرة بعد ذاته فانما
يناسبان طريقة الصورة كما هو المشهور من الفارابى والشيخ وتوجيهها بحيث يطابق
ما ذكره المحشى ان يقال ان المراد بهما العلم التفصيلى الذى هو بعد ما ذكره العلم الاجمالى
او يقال ان المراد من الاول هو العلم الاجمالى ويقال المراد من البعدية البعدية بالاعتبار
اذ لا شك ان اعتبار كونه عالما بعد اعتبار الذات من حيث هو وكذا اعتبار كونه عالما بما سواه
بعد اعتبار كونه عالما بذاته والمراد من الثانى هو العلم التفصيلى وهذا اظهر لو حمل

كما ذكره

كما ذكره بعض الفضلاء او يقال ان قوله بعد ذاته ليس جزءا لقوله فعلمه بالكل بل هو صفة للكل وقوله
بعد نفس خبر لكل من العلمين اى علمه بكل الاشياء التى وجودها بعد وجود ذاته وكذا علمه بذاته
نفس ذاته وهو ظ وفى بعض نسخ الفصوص من لم يوجد نفس ذاته وح يكون علمه مجردا معطوفا
على ذاته اى علمه بالكل بعد ذاته وبعد علمه بذاته وقوله ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته ظاهره
ايضا ينطبق على الاجمالى ويمكن حمله على التفصيلى ايضا اى يتحد الكل بالنسبة الى ذاته فى ارتسامها
علما بجميعها من غير ان يحل فيها ويوجب تكثرا فيها بل كما سنبين فى المذهب الثانى للمليين او
بالحلول فيها لكن لا يوجب تكثرا فى اصل الذات بل فى الامور العارضة له كما فى المذهب الاول
لهم وربما كان قوله بالنسبة الى ذاته مؤيدا لحمل العلم على التفصيلى ولو كان المراد العلم
الاجمالى لكان ينبغى ان يقال ويتحد الكل فى ذاته كما ذكره بعض المحققين والامر فيه هين وقوله
فهو الكل فى وحدة ظاهره منطبق على الاجمالى على الوجه الاول الذى ذكرنا اى فالواجب تعم
هو الكل فى وحدة اى كل الاشياء فى حال كونها واحدة لا تكثر فيه ويحتمل ان يكون المراد ان الكل
اى كل ما عدا الواجب هو الكل فى وحدة اذ ذاته تعم لما كان بسيطا اجماليا لجميع ما عداه
فيكون الكل كلا فى وحدة ويمكن ان يكون المراد ان الواجب تعم هو الكل اى عالم بالكل
ومبدء له فى حال كونه وحدة اذ الكل كل فى وحدة اى معلوم لذاته الاحدى وح ينطبق
على الوجه الثانى الذى ذكرنا فى تحقيق العلم الاجمالى فتامل فهذا متفرع على سابقه ان حمل
ذلك على العلم الاجمالى وعلى اول الكلام ان حمل تمام البين على العلم التفصيلى ويمكن
حمل ذلك ايضا على العلم التفصيلى اى فعلمه كل فى وحدة بان يكون المراد هو ما ذكرنا

في بيان قوله ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته لينطبق على العلم التفصيلي لكنه بعيد جدا و
ابعد منه تطبيق تمام الكلام على مذهب القائلين بالصور بعد بو قوله ومراتبه اربع قال
بعض المحققين انما احتيج في علمه تعالى بالاشياء الى هذه المراتب لانه تعالى يجب ان لا ينفك عن العلم
بالاشياء في شيء من المراتب في نفس الامر فكما انه تعالى يعلم الاشياء في مرتبة ايجادها العيني
بعين تلك الاشياء كذلك يجب ان يعلم الاشياء في جميع المراتب السابقة على ايجادها وبين
مراتب وجودات عللها فاولها مرتبة وجوده تعالى اذ هو علة العلل ومبدء المبادي على الاطلاق
فهو مرتبة وجوده المتقدم على جميع المراتب بالذات يعلم الاشياء بالعلم الاجمالي الذي هو
عين ذاته وثانيهما مرتبة وجودات العقول المجردة النورية التي هي وسائط فيضه ووسائل
جوده تعالى فلما تقدم بالوجود على الاشياء التي تحتها في نفس الامر فيجب ان يعلم الاشياء
في تلك المرتبة لا بوجوداتها العينية اذ ليس هي في تلك المرتبة لامتناع وجود المعلول
في مرتبة وجود العلة ويمتنع انفكاكه تعالى عن العلم بالاشياء في تلك المرتبة فعلمه تعالى بالاشياء
في تلك المرتبة عين وجودات تلك العلل علوم تفصيلية له تعالى بذواتها وعلم اجمالي بالسائر
الاشياء التي هي معلولات لها كما ان وجوده تعالى علم تفصيلي بذاته وعلم اجمالي بمعلولاته وثالثها
مرتبة وجودات النفوس المجردة الفلكية اذ لها تقدم بالذات على المهيات الجسمانية فيجب
ان يعلم تعالى تلك المهيات في تلك المرتبة لا بوجوداتها العينية لعدمها في تلك المرتبة
بل بمهياتها المرتسمة بافاضة الاول تعالى بواسطة قلم العقل في الواح تلك النفوس
فما يكون في العقل يصير تفصيليا في النفوس وهناك يمتاز المهيات بعضها عن بعض

ولهذا المعنى

ولهذا المعنى عبر واعن هذه المرتبة باللوح والمرتبة السابقة بالقلم فالصور الكلية الحالة
في النفوس المجردة الفلكية علوم تفصيلية له تعالى بتلك المهيات وعلم اجمالي بافراده الموجودة
في الخارج فهذه هي مراتب علمه الاجمالي وما سوى المرتبة الاولى من هذه المراتب الثلث مع
المرتبتين الباقيتين من المراتب الاربع الذي ذكره المحشي هي مراتب علمه التفصيلي فمراتب علمه
الاجمالي ثلث ومراتب علمه التفصيلي اربع والمجموع خمس واحدا جمالية فقط واثنان تفصيلية
فقط واثنتان اجمالية باعتبار وتفصيلية باعتبار اخر انتهى وفيه نظر اما اولا فلانه
لا حاجة في علمه تعالى الى هذه المراتب والا لزم احتياجه تعالى في صفة الكمال الى غيره واتصافه
بالكمال بعد ما لم يكن بل علمه الكمالي بزعمهم ليس الا الاجمالي فلا حاجة الى اثبات مراتب التفصيلي
لكن الامر في نفس الامر كذلك اى ان كل موجود فهو مع ما هو مكنون فيه من الصور حاضر عنده تعالى
وظاهر لديه ومنه يظهر علمه التفصيلي على التفصيل المذكور لا انه يجب لذلك اثبات تلك
المراتب لتصحيح علمه تعالى واما ثانيا فلان وجوب عدم انفكاكه تعالى عن العلم بالاشياء في جميع
المراتب مسلم لكن لا يلزم منه اثبات تلك المراتب بل علمه الاجمالي ثابت في جميع المراتب وهو
يكفي بزعمهم واما ثالثا فلانه لو تم ما ذكره يلزم اثبات مراتب غير متناهية ولا وجه
لتخصيص الاربع اذ الحوادث غير متناهية يجب علمه تعالى بكل منها في مرتبة وجود علته
فيلزم اثبات مراتب غير متناهية لعلمه تعالى هذا ثم ما ذكره من قوله فوجودات الملائك العلل
علوم تفصيلية له تعالى بذواتها وعلم اجمالي لسائر الاشياء مبني على ان يكون صفات العقول
عين الذات كما ذهب اليه الحكماء ولو قيل بزيادتها فيجب ان يوجه في توجيه كلام المحشي ان

تلك المرتبة علم تفصيلي بذوات تلك العلل لحضورها بذواتها واجمالي بالنسبة الى باقي
الموجودات لان صور الجميع مكونة فيها لا لان وجودها فيها علم اجمالي بها وكون
تلك المرتبة اجماليا بالنسبة الى المرتبة التي بعدها لان التفصيل فيها اكثر وفيه تكلف
بل الظاهر حمل كلام المحشي على الوجه الاول فتدبر قوله احديها ما يعبر عنه بالقلم والنور
والعقل اشارة الى دفع ما يتراآى فيما ورد من الشريعة تارة ان اول ما خلق الله نوري
وتارة انه القلم وتارة انه العقل من المنافاة وذلك ما ذكره بعض المحققين من ان تلك
الالفاظ الثلثة عبارات عن معنى واحد فان الصادر باعتبار انه جوهر مجرد عاقل لذاته
عبر عنه بالعقل وباعتبار كونه واسطة في افاضة نقوش صور جميع ما سيوجد الى يوم القيمة
في الواح النفوس المجردة الفلكية كما ان القلم واسطة في افاضة نقوش رسوم الصور العلمية
الحاصلة في اذهاننا على الالواح الصحيفة عبر عنه بالقلم وباعتبار ان تلقي الوحي من
حضرة الرب تعالى انما يكون باتصال النفس المقدسة النبوية بذلك الجوهر المجرد الذي
هو ظاهر في ذاته وسبب لانكشاف المعالم الربانية لتلك الذات المقدسة كما ان النور ظاهر في ذاته
وسبب لظهور سائر الاشياء عند الحس عبر عنه بالنور واضيف الى الذات الشريفة صلعم
وعلى سائر الذوات المطهرة المتشعبة منها كذا ذكره بعض المحققين وعلى هذا لا حاجة
الى حمل الاولية اضافية كما قيل لكن لا يخفى ان العقل على ما اثبته الحكماء مخالف للشرع
لانهم زعموا انه قديم وقد علم من الشرع حدوث العالم فلا عقل قوله وبالنفس الكل
عند الصوفية وقد وقع ذلك في كلام بعض الحكماء ايضا كما نقل عن الشيخ في رسالة المبدأ

والمعاد

والمعاد اشرف الموجودات واولها عقل الكل ثم نفس الكل وقد ذكر ايضا في رسالة الموسومة
بالاسولة والاجوبة انه يطلق نفس الكل تارة على النفس المحركة للفلك الاعلى التي
تسمى في الشرع عرشا وتارة على جملة الانفس المحركة للافلاك كلها فانها نفس واحدة
والافلاك جرم واحد هذا ثم الظاهر ان يجعل النفوس المجردة الانسانية مرتبة اخرى
او يدرج في هذه المرتبة اذ لا يمكن ادراجها في المرتبة الثالثة اذ حكم فيها بانتقاش
صور الجزئيات المادية وهي لا تنتقش في النفوس المجردة على رايهم وسيعد جدا ان يجعل
قواها مرتبة ولا يدخل انفسها في مرتبة غير الرابعة فتامل قوله وثالثها كتاب المحو
والاثبات سميت به لان الصور المرتبة فيها لما كانت صور الجزئيات الكائنة الفاسدة
فكان تلك الجزئيات تمحو وتثبت فكذا تلك الصورة المطابقة لها كذا ذكره بعض المحققين
ثم ان حمل تلك الالفاظ الواردة في الشرع على المعاني المذكورة انما هو بمجرد التشهي
والرجم بالغيب بلا سند شرعي والظاهر منها معان اخرى وان امكن حملها عليها والله تعالى اعلم
قوله منها انه لما كان وجود العلة الخ لا يخفى ان هذا شبهة ترد على اصل علم الواجب تعالى
وان لم يقل بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول اذ لا شك انه لا بد من علمه تعالى
بجميع الاشياء في الازل وذلك لا يمكن ان يكون بحضور انفسها فلا بد ان يكون
بحضور صورها وذلك اما بطريق الارتسام في ذات العلة الخ فتامل قوله وكونه
قابلا وفاعلا لشيء واحد من جهة واحدة للمنع فيه مجال فتامل قوله فيلزم مثل
الافلاطونية قال بعض المحققين اعلم ان المثل الافلاطونية مفسرة ههنا بالصور

العلمية المتعلقة الموجودة لا فى موضوع ولا فى محل ولا فى زمان ولا فى مكان وفى باب
اثبات الوجود الكلى الطبيعى بالطبائع المرسلة الموجودة فى متن الدهر وحاق الاعيان
بلا شرطيتها من حيث هى متمايزة فى عالم الامر من الافراد ووراء ما لها من الوجود فى عالم
الخلق يعنى وجود الافراد مخلوطة بها غير متميزة عنها وفى باب تفصيل العوالم بعالم المتوسط
بين عالم الغيب والشهادة برزخا بين المجرد والمادى وفى مقام اثبات الصور النوعية
بالجواهر العقلية التى هى ارباب الانواع الموكلة على حملة هياكل اشخاص نوع نوع بالتدبير
والتسخير كما ان النفس المجردة بالقياس الى تدبير هيكل متشخص بعينه وان هى الا ضرب من
الملائكة المجردة وخليفة رب المفارق للطبيعة الجرمية الجسمانية والصور الجوهرية
المنطبعة وهذه ضرب من الملائكة الجسمانية فليعلم انها بما عدا التفسيرين الاخيرين
باطلة عند المحققين بالبراهين العقلية وليس ههنا موضع ذكره **قوله** لزم ان يكون جميع
ايجادات الواجب مسبوقا بالعلم قال بعض المحققين فان قلت كون العلم بالعلة مستلزما
للعلم بالمعلول لا يستلزم سبق كون جميع الايجادات اى الموجودات بتلك الايجادات معلومة
لا كونها مسبوقة بالعلم قبل لما كان وجود العلة سابقا على جميع الايجادات وكان
تلك المرتبة عالمة بذاتها وجب ان يكون علمها بمعلولاتها ايضا سابقا على المعلولات
لتحقق الاستلزام بينهما وفيه تامل اشير اليه بقوله فتامل لان استلزام العلم بالعلة للعلم بالمعلول
لا يستلزم ان يكون اذا كان العلم بالعلة سابقا على شئ ان يكون العلم بالمعلول ايضا سابقا
عليه وهو ظاهر فالصواب ان يقال ان هذا بناء على ان يكون مرادهم من تلك المقدمة

ان علمه تع

ان علمه تع بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول قبل ايجاد المعلول واما لو كان مرادهم ان العلم بالعلة
مستلزم للعلم بالمعلول مط فلا يتم الملازمة وسيشير المحشى الى هذا فلا تغفل **قوله**
فيلزم التسلسل لان تلك العلوم ايضا معلولة له تع فيلزم سبق علمه تع بها ايضا فيتسلسل
او ينتهى الى علم لا يكون معلولا له وذلك بان يكون عين ذاته تع اذ كل ما هو غيره تع
فهو معلول له تع وكونه عينا باطل لما سبق ان حصول العلة مغاير لحصول معلولها فتامل
قوله فبان يق ان حصول المعلولات انما هو فى العلم التفصيلى واما فى العلم الكمالى الاجمالى
فيقال لا نم ان حصول العلة عين حصول معلولها بل يتضمن ذلك وح اما ان يمنع ايضا كون وجودها
مغايرا لوجود معلولها ويلزم التضمن فيه ايضا او يمنع كون تغاير الوجودين مستلزما لتغاير
الحصولين وفيه بعد او يق بتغاير الحصولين لكن يقول ان حصول العلة مستلزم لحصول
المعلول اجمالا لكنا لا نعلم كيفية حصوله او يجعل العلم الاجمالى عبارة عما ذكرنا فى الوجه الثانى
من وجهى تحقيق العلم الاجمالى هذا والحق انه لم يحسن من المحشى ههنا اهمال ذلك وعدم
التعرض له فى مقام تحقيق الحال ودفع الاشكال والله تعالى اعلم **قوله** ان ذلك مستلزم للعلم
بالمعلول قبل ايجاد المعلول كما هو الظ من دعوى الملازمة فانه ح يكون ترتب التالى على المقدم
ظاهرا غير خفى بخلاف ما لو اريد الشق الاخر الذى يتم هذا الشق فانه ح يتوقف ثبوت
الملازمة على البيان الذى اوردناه هناك فتدبر كذا ذكره بعض المحققين وقد عرفت
ما فى البيان الذى اوردناه هناك ثم انه اثبت الملازمة على الشق الاخر ايضا فلا وجه
لترديد المحشى وتفصيله ان المراد هل هو قبل الايجاد او اعم اذ ليس مناط الجواب ح

الا ان الاجمالي الكل سابق دون التفصيلي فينبغي الاكتفاء بما ذكره من التفصيل
في الشق الاول فالحق في توجيه المحشي هو ما ذكرنا فتدبر **قوله** فان القول بان حضور
العلة الخ يظهر منه ان نظره في دفع الاشكال الاول انه لو اورد في العلم الاجمالي
انما هو الى منع مغايرة الحضورين فيه كما ذكرنا في الحاشية السابقة انتهى واخبر
بانه قد استدل المعترض عليها فلا يحسن الاكتفاء بمجرد المنع عليها وقد ذكرنا في
توجيهه احتمالين فتذكر **قوله** كان ممنوعا اي كون ح المقدمة القائلة بان العلم
بالعلة يستلزم العلم بالمعلول ممنوع وح فلا اشكال في علم الواجب اذ بناء الاشكال
عليه والمراد منع كون ذلك اي العلم التفصيلي هو مرادهم فلا يرد اشكال عليهم فافهم

قد فرغت من تسويد هذه الحاشية الشريفة
يوم الاثنين سادس شهر
محرم الحرام
في سنة ١٢٧٥
تم

هذه حاشية في بيان المذاهب الخ
في التشخص ومتعلقات مولانا عبد الغفار على الحاشية
الحق. اعلم ان الحكماء اختلفوا في ان الجزئي الحقيقي هل هو مشتمل
على امر غير الطبيعة الكلية ام لا فذهب طائفة الى انه مشتمل على تشخص هو خارج عن الطبيعة الكلية
وغير خارج عن الهوية الشخصية ولهذه الطائفة مذاهب احدها ان ذلك التشخص هو المقولات الاربع
من الكم والكيف والاين والوضع وفيه ان هذه المقولات اما ان يكون كلية او جزئية والاول محال لان الضم الكلي الى الكلي لا يفيد الجزئية
والثاني مستلزم للتسلسل لانا ننقل الكلام الى تشخص تلك المقولات فيلزم ان لا يوجد شخص اصلا على انه يلزم ان يكون لتلك المقولات مقولات. تامل
والمذهب الثاني ان كل شخص مشتمل على تشخص بالذات وهو ان ذلك التشخص بالذات ليس مندرجا تحت مقولة ما اصلا لا للجوهر ولا للعرض واعرض عليه العلامة الدواني بان المعلم الاول
صرح بان جميع امور محصلة للاندراج ولم يندرج تحت مقولة ما واجاب عنه الاعراض المعلم الثالث بان معنى كلام المعلم الاول ان كل طبيعة له ابهام مقتضى ازالته الى تشخصين
فالى الفصل لتحصيل النوع والى مبدء التوحد والجزئية وهو المتشخص المستلزم للجزئية الخالف بالاحتياج الى التشخص بالذات
للابدان يندرج تحت مقولة ما واللازم ان يكون مركبا من جنس وفصل فيلزم التسلسل ورد هذا المذهب الثاني المعلم الثالث بان الموجود بذاته
فان له استغناء عن الاندراج تحت مقولة ما والتشخص او مساوق له فعلى الاول يلزم ان لا يكون ممكن ما متشخصا بذاته حيث لا يكون الوجود
ليس الا الواجب بالذات لان الوجود اما عين التشخص او مساوق له واما على الثاني فلان احد المتلازمين اذا لم يكن في مرتبة ذات الممكن اعني الوجود
لان كل ممكن فان وجوده زائد على ذاته ومستفاد الى الفاعل فيمتنع وجود ممكن متشخص بذاته. المذهب الثالث ان المتشخص هو الارتباط المجهول على صيغة اسم المفعول
فلابد ان لا يكون الا آخر ايضا فكل ما غير التشخص ممتنع وجود ممكن متشخص بذاته. ولا معنى التشخص
الا الواجب بالذات. المذهب الرابع ان المتشخص هو النسبة الى الحضرة الواجب الذي هو نفس التشخص وليس معنى التشخص الحقيقي وهو
ما وقع التشخص عليه بل هو منسوب الى التشخص على مشاكلة ما قاله المتالهون في الموجود حيث زعموا ان الوجود حقيقي واحد واللازم
نفي واجب الوجود بذاته والممكنات موجودات بمعنى ما ينسب الى الوجود الحق الواجب بالذات لا بمعنى من قام به الوجود. المتالهين
قيام الواجب بالذات بالممكن وانه تعالى يتصف مع الممكن وانه محال فكما ان اطلاق الموجود على زيد مثلا عند
انما يكون بمعنى ما ينسب الى الوجود الحق الواجب بذاته كذلك اطلاق المتشخص عليه انما يكون
بمعنى المنسوب الى التشخص القائم بذاته

وفيه
ان التشخص ما ينتزع من زيد والتعين
بلا ريب لان العقل في طرف الابهام و […] فانما يلحقان
حكم بالخلاف زيد الطبيعة وتشخص فلو لم يكن التشخص الا المبادى ان كان الوجود
ذلك الا انه كلا كاذبا وانه ليس بكاذب وبه يظهر بطلان ما ذهب اليه الوجود الى الوجود
شي ينتزع من زيد مثلا في ظرف الخلط والتعرية اذ العقل في ذلك الظرف بحيث يزيد الوجود وهو الوجود المخصوص
والماهية الخلا لا تصادق المذهب اى من ليس له الوجود التشخص هو الوجود السابق ان التشخص على امور وراء الطبيعة الكلية والمذهب السابع
من ابتداء تحقق زيد مثلا الى انتهائه بلا تغير فهذه مذاهب الطائفة انه عموا اشتمال التشخص على امور وراء الطبيعة هو كون الادراك فالمفهوم لو كان
وهو مذهب القائلين لعدم اشتماله على امر لا ايراد ان المتشخص هو الادراك الاحساسي والتخييلي حيث زعموا ان مناط الكلية والجزئية هو ايضا بحسب التخييل
مدركا بادراك العقل الصرف لا من قبيل الحواس فكلي والاجزئي وفيه انه يلزم ان لا يكون بشخص عقل العقال مثلا جزئيا حقيقيا فانه لا يتعلق به علم احد
والمذهب الثامن من هذه الشعبة ان المتشخص انما ادراك حصولي او ادراك ارتسامي حصولي وورد على المذهب السابع والتاسع انه لا يكون المفهوم جزئيا لو لم يكن محفوظا وانه
فان زيدا مثلا جزئي لو لم يكن له ادراك احساسي ولو لم يكن له ادراك حصولي والمذهب التاسع وهو المذهب المنصور واليه قول المعلم الثالث والاتضح الانقاح
الا لعد بيان مقدمة وهي ان لفظ الجزئي ويراد به ما هو التمايز عن جميع المشاركات في الوجود وقد يطلق ويراد به ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين وبعد
تمهيد هذه المقدمة اقول الجزئي بالمعنى الاول يجوز ان يكون مشتملا على امر زايد فطبيعة كلية فذلك الامر الزائد هو المقولات الاربع وكليات وضع الكلي
الا الكلي لفيد الجزئية والهذية بالمعنى الاول يكون بشخص الجزئي بالمعنى الاول هو المقولات الاربع المذكورة والمتشخص للجزئي بالمعنى الثاني هو الذات الا لا علته
لجميع الموجود ولا يستند اليه بعم موجود العلية واحدة فالفاعل اقوى لان ان يحمل معلوله بحيث يمتنع فرض صدقه على كثيرين تصحيحا للفاعلية الحقة التامة
والمذهب التاسع يجال الى مذهبين الاول وهو مذهب السيد السند هو ان مناط الكلية هو الادراك التعقلي ومناط الجزئية هو الادراك
التخييلي واورد عليه الاستاد بانه يلزم ان لا يكون العقل الاول مثلا جزئيا لانه لم يمكن ان يتعلق بتشخصه التخيل والثاني مذهب الاستاد
وهو ان مناط الجزئية اما الادراك الحضوري او الادراك التخييلي فلا يلزم عدم جزئية العقل الاول لانه وان لم يكن
تخيلا لكنه حاضر عند الواجب ومناط الكلية الادراك الحصولي
الدرس سادس ١٢٧٥

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

نحمد الله ونستعين بقوته التى اقام بها ملكوت الارض والسماء
وبكلمته التى انشا بها نشاتى الاخرة والاولى على تهذيب القوى
القابلة للاستكمال واصلاح العقول المنفعلة عن المعانى وا
الاحوال للاتصال بالعقل الفعال وطرد شياطين الاوهام
المظلمة بانوار البراهين وقمع اعداء الحكمة واليقين الى مهوى
المبعدين ومثوى المتكبرين ونصلى على محمد المبعوث بكتاب الله
ونوره المنزل معه على كافة الخلق اجمعين وآله واولاده
المطهرين عن ارجاس الطبيعة المقدسين عن كلمات الوهم
بانوار الحق واليقين اللهم صل عليه وعليهم ومن سلك
سبيلهم واقتفى دليلهم من شيعتهم المتقين وبعد
فاقل الخلائق قدرا وجرما واكثرهم خطأ وجرما محمد المشتهر
بصدر الدين الشيرازى يقول ايها الاخوان السالكون
الى الله بنور العرفان استمعوا باسماع قلوبكم مقالتى لينفذ
فى بواطنكم نور حكمتى واطيعوا كلمتى وخذوا عنى مناسك

طريقتى

طريقتى من الايمان بالله واليوم الاخر ايمانا حقيقيا حاصلا للانفس
العلامة بالبراهين اليقينية والايات الالهية كما اشار اليه سبحانه
تعالى فى قوله والمؤمنون كل امن بالله وملائكته وكتبه ورسله
وقوله ومن يكفر بالله وملائكته ورسله واليوم الاخر فقد ضل
ضلالا بعيدا وهذه هى الحكمة الممنون بها على اهلها والمظنون بها
على غير اهلها وهى بعينها العلم بالله من جهة ذاته المشار اليه بقوله
اولم يكف بربك انه على كل شىء شهيد والعلم به من جهة العلم بالافاق
والانفس المشار اليه بقوله سنريهم اياتنا فى الافاق وفى انفسهم حتى
يتبين لهم انه الحق فالعلوم الالهية هى عين الايمان بالله وصفاته
والعلوم الافاقية والانفسية من ايات العلم بالله وملكوته وكتبه
ورسله وشواهد العلم باليوم الاخر واحواله والقبر والبعث والنزال
والكتاب والحساب والصراط والوقوف بين يدى الله والجنة
والنار وهى ليست من المجادلات الكلامية ولا من التقليدات العامية
ولا من الفلسفة البحثية المذمومة ولا من التخيلات الصوفية
بل هى من نتايج التدبر فى ايات الله والتفكر فى ملكوت سمواته و
ارضه مع انقطاع شديد عما اكب اليه طباع اهل المجادلة والجماهير
ورفض تام لما استحسنه قلوب المشاهير ولقد قامت اليكم يا اخوانى

فی کتبی ورسائلی من انوار الحکم ولطائف النعم وزهر الارواح وزینة العقول مقدمات ذوات فضائل جمة هی مناهج السلوک الی منازل الهدی ومعارج الارتقاء الی الشرف الاعلی من علوم القرآن والتاویل ومعانی الوحی والتنزیل مما خطه القلم العظیم فی اللوح الکریم وقرائته الهمه الله قرائته وکلمه بکلماته وعلمه محکم آیاته مما نزل به الروح الامین علی قلب من اصطفاه الله وهداه فجعله اولا خلیفة فی عالم الارض وزینة للملکوت السفلی ثم جعله اهلا للعالم العلوی وملکا فی ملکوته السماوی فکل من تنور بیت قلبه بهذه الانوار ارتقی ووصل الی ملک الدار ومن جحدها او کفرها فقد هوی الی مهبط الاشرار ومهوی الشیاطین والفجار ومثوی المتکبرین واصحاب النار ولما کانت مسئلة الوجود اس قواعد الحکمة ومبنی المسائل الالهیة والقطب الذی یدور علیه رحی علم التوحید وعلم المعاد وحشر الارواح والاجساد وکثیر مما تفردنا باستنباطه وتوحدنا باستخراجه فمن جهل بمعرفة الوجود یسری جهله فی امهات المطالب ومعظماتها وبالذهول عنها فات عنه خفیات المعارف وخبیاتها وعلم الربوبیات ونبواتها ومعرفة النفس واتصالاتها ورجوعها الی مبدأ مبادیها

وغایاتها فرایْنا ان نفتتح بها الکلام فی هذه الرسالة المعمولة فی اصول حقایق الایمان وقواعد الحکمة والعرفان فنورد فیها اولا مباحث الوجود واثبات انه الاصل الثابت فی کل موجود وهو الحقیقة وما عداه کعکس وظل ثم نذکر ههنا قواعد لطیفة ومباحث شریفة سنح لنا بفضل الله والهامه ومن هذا یتوقف علی معرفة المبدء والمعاد وعلم النفس وحشرها الی الارواح والاجساد وعلم النبوات والولایات وعلم الملائکة والهاماتها وعلاماتها والشیاطین ووساوسها وشبهاتها واثبات عالم القبر والبرزخ وکیفیته وعلم الله بالکلیات والجزئیات ومعرفة القضاء والقدر والقلم واللوح واثبات المثل النوریة الافلاطونیة ومسئلة اتحاد العاقل بالمعقول واتحاد الحس بالمحسوس ومسئلة ان البسیط کالعقل وما فوقه کل الموجودات وان الوجود کله مع تباین انواعه وافراد مهیته وتخالف اجناسه وفصوله حدا وحقیقة جوهر واحد له هویة واحدة ذات مقامات ودرجات عالیة ونازلة الی غیر ذلک من المسائل التی توحدنا باستخراجها وتفردنا باستنباطها مما فرقناها فی الکتب والوسائل تقربا وتوسلا الی مبدأ المبادی

واقوال الاوائل وعلومنا هذه ليست من المجادلات الكلامية ومن التقليدات
العامية ولا من الانظار الحكمية البحثية والمغالطات السفسطية ولا
من التخيلات الصوفية بل هي من البرهانات الكشفية التي شهد بصحتها
كتاب الله وسنة نبيه واحاديث اهل بيت النبوة والولاية والحكمة
سلام الله عليه وعليهم اجمعين وجعلت رسالة منظومة على فاتحة
وموقفين كل منهما مشتمل على مشاعر وسميتها بها لمناسبة بين الفحوى
والظاهر والعلن والسر فنقول مستعينا بالله مستمدا من اهل ملكوته

الفاتحة في تحقيق مفهوم الوجود واحكامه واثبات حقيقته واحواله
وفيه مشاعر **الاول** في بيان انه غني عن التعريف انية الوجود اجلى
الاشياء حضورا وكشفا ومهيته اخفاها تصورا وكنها ومفهومه
اغنى الاشياء عن التعريف ظهورا ووضوحا واعمها شمولا وهويته
اخص الخواص تعينا وتشخصا اذ به يتشخص كل متشخص ويتحصل كل
متعين متخصص وهو متشخص بذاته متعين بنفسه كما ستعلم واما
انه لا يمكن تعريفه فلان التعريف اما ان يكون بحد او برسم ولا يمكن
تعريفه بالحد حيث لا جنس له فلا فصل له فلا حد له ولا بالرسم اذ لا
يمكن ادراكه بما هو اظهر منه واشهر ولا بصورة مساوية له فمن
رام تعريفه فقد اخطأ اذ قد عرفه بما هو اخفى اللهم الا ان يريد

تنبيها واخطارا بالبال وبالجملة تعريفا لفظيا ولانا نقول ان تصور الشيء مطلقا
عبارة عن حصول معناه في النفس مطابقا لما في العين وهذا يجري فيما عدا
الوجود من المعاني والماهيات الكلية يوجد تارة بوجود عيني اصيل
وتارة بوجود ذهني ظلي مع انحفاظ ذاتها في كلا الوجودين وليس
للوجود وجود آخر يتبدل عليه مع انحفاظ معناه خارجا وذهنا
فليس لكل حقيقة وجودية الا نحو واحد من الحصول فليس للوجود
وجود ذهني وما ليس له وجود ذهني فليس بكلي ولا بجزئي ولا عام
ولا خاص فهو في ذاته امر بسيط متشخص بذاته لا جنس له ولا فصل
ولا هو ايضا جنس لشيء ولا فصل له ولا نوع ولا عرض عام ولا خاص
واما الذي يقال له عرضي للموجود من المعنى الانتزاعي الذهني فليس
هو حقيقة الوجود بل هو معنى ذهني من المعقولات الثانية كالشيئية والممكنية والجوهرية والعرضية والانسانية والسوادية
وساير الانتزاعيات المصدرية التي يقع بها الحكاية عن الاشياء
الحقيقية او غير الحقيقية وكلامنا ليس فيه بل المحكي عنه وهو
حقيقة واحدة بسيطة لا يفتقر في تحصيله الى ضميمة قيد فصلي
او عرضي صنفي او متخصص بل قد يلزمه هذه الاشياء بحسب
ما يتحصل به ويوجد من المعاني والماهيات اذ كل وجود

سوى الوجود الاول البسيط الذى هو نور الانوار يلزمه ماهية كلية
امكانية يتصف بهذه الاوصاف باعتبار حصولها فى الاذهان
فيصير جنسا او فصلا او ذاتيا او عرضيا او حدا او رسما او غير ذلك
من صفات المفهومات الكلية دون الوجود الا بالعرض المشعر
الثانى فى كيفية شموله للاشياء شمول حقيقة الوجود للاشياء
الموجودة ليس كشمول معنى الكلى للجزئيات وصدقه عليها كما نبهناك
عليه من ان حقيقة الوجود ليست جنسا ولا نوعا ولا عرضا اذ
ليست كليا طبيعيا بل شموله ضرب اخر من الشمول لا يعرفه الا
العرفاء الراسخون فى العلم وقد عبروا عنه تارة بالنفس الرحمانى
وتارة بالرحمة التى وسعت كل شئ وبالحق المخلوق به عند
طائفة من العرفاء وبانبساط نور الوجود على هياكل الممكنات
وقوابل الماهيات ونزوله فى منازل الهويات وستعلم معنى
هذا الكلام من ان الوجود مع كونه امرا شخصيا متشخصا بذاته
متعينا بنفسه متشخصا لما يوجد به من ذوات الماهيات الكلية
كيف يتحد بها ويصدق هى عليه فى الخارج ويعرض مفهومه عليها
عروضا فى الذهن بحسب التحليل العقلى ويظهر لك ايضا انه كيف
يصدق القول بكون حقيقة الوجود مع كونها متشخصا بذاته

انها

انها مختلفة الحقائق حسب اختلاف الماهيات الامكانية المتحدة كل منها
بدرجة من درجاته ومرتبة من مراتبه سوى الوجود الحق الاول الذى
لا مهية له لانه صريح الوجود الذى لا اتم منه ولا اشد قوة وكمالا
ولا يشوبه عموم وخصوص ولا يحده حد ولا يضبطه اسم ورسم و
لا يحيط به علم وعنت الوجوه للحى القيوم المشعر الثالث فى تحقيق الوجود
عينا اعلم ايدك الله بنوره ان الوجود احق الاشياء بان يكون ذا حقيقة
موجودة وعليه شواهد قطعية الاول ان حقيقة كل شئ هو وجوده
الذى يترتب عليه اثاره واحكامه فالوجود اذن احق الاشياء بان
يكون ذا حقيقة وغيره به يصير ذا حقيقة ولا يحتاج هو فى ان يكون
ذا حقيقة الى حقيقة اخرى فهو بنفسه فى الاعيان وغيره اعنى الماهيات
به فى الاعيان لا بنفسها ونريد به ان كل مفهوم كالانسان مثلا اذا
قلنا انه ذا حقيقة او ذا وجود كان معناه ان فى الخارج شيئا يقال
عليه ويصدق عليه انه انسان وكذا الفرس والفلك والماء والنار
وساير العنوانات والمفهومات التى لها افراد خارجية هى
عنوانات صادقة عليها ومعنى كونها متحققة او ذات حقيقة
ان مفهوماتها صادقة على شئ صدقا بالذات والقضايا المعقودة
كهذا انسان او ذاك فرس ضروريات ذاتية فهكذا مفهوم الحقيقة

والوجود ومرادفاته ولابد ان يكون عنوانه صادقا على شئ
حتى يقال على شئ ان هذا حقيقة كذا صدقا بالذات ويكون
القضية المعقودة ههنا ضرورية ذاتية او ضرورة ازلية
ولست اقول ان مفهوم الحقيقة او الوجود الذى هو بديهى التصور
يصدق عليه انه حقيقة او وجود حملا متعارفا اذ صدق كل عنوان
على نفسه لا يلزم ان يكون بطريق الحمل المتعارف بل حملا اوليا غير
متعارف انما اقول ان الشئ الذى يكون انضمامه مع الماهية او
اعتباره معها مناط كونها ذات حقيقة يجب ان يصدق عليه مفهوم
الحقيقة او الموجودية فالوجود يجب ان يكون له مصداق فى الخارج
يحمل عليه هذا العنوان بالذات حملا شايعا متعارفا وكل عنوان
يصدق على شئ فى الخارج فذلك الشئ فرده وذلك العنوان متحقق
فيه فيكون لمفهوم الوجود فرد فى الخارج فله صورة عينية خارجية
مع قطع النظر عن اعتبار العقل وملاحظة الذهن فكون الوجود
موجودا فى الواقع وموجوديته فى الخارج انه بنفسه واقع فى الخارج
كما ان زيدا مثلا انسان فى الواقع وكون زيد انسانا فى الواقع عبارة
عن كونه بنفسه موجودا او كون غيره به موجودا لا ان للوجود وجودا
اخر زايدا عليه عارضا بنحو من العروض ولو بالاعتبار كما فى العوارض

التحليلية بخلاف الماهية كالانسان فان معنى كونه موجودا ان شيئا فى الخارج
هو انسان لا ان شيئا فى الخارج هو وجود ومعنى الوجود موجود ان
شيئا فى الخارج هو وجود وهو حقيقة واعلم ان كل موجود فى الخارج
غير الوجود ففيه شوب تركيب ولو عقلا بخلاف صرف الوجود
ولاجل هذا قال الحكماء كل ممكن اى كل ذى مهية زوج تركيبى فليس
شئ من الماهيات بسيطة الحقيقة وبالجملة الوجود موجود بذاته لا
بغيره وبهذا يدفع المحذورات المذكورة فى كون الوجود موجودا
واما الامر الانتزاعى العقلى من الوجود فهو كساير الامور العامة
والمفهومات الذهنية كالشيئية والماهية والممكنية ونظائرها الا
ان ما بازاء هذا المفهوم امور متاصلة فى التحقق والثبوت بخلاف
الشيئية والماهية وغيرها من المفهومات واعلم ان الوجودات حقايق
خارجية لكنها مجهولة الاسامى شرح اسمائها انها وجود كذا ووجود
كذا ثم يلزم الجميع فى الذهن الامر العام واقسام الشئ والماهية معلومة
الاسامى والخواص والوجود الحقيقى لكل شئ من الاشياء لا يمكن التعبير
عنه باسم ونعت اذ وضع الاسماء والنعوت انما يكون بازاء المفهومات
والمعانى الكلية لا بازاء الهويات الوجودية والقيود بعينه **الثانى**
ان من البين ان المراد بالخارج والذهن فى قولنا هذا موجود فى الخارج

وذاك موجود في الذهن ليسا من قبيل الظروف والامكنة ولا المحال
بل المعنى بكون الشئ في الخارج ان له وجودا يترتب عليه اثاره واحكامه
وبكونه في الذهن انه بخلافه فلو لم يكن للوجود حقيقة الا مجرد تحصل
الماهية لم يكن ح فرق بين الخارج والذهن وهو مح اذ المهية قد يكون
متحصلة ذهنا وليس بموجودة في الخارج الثالث انه لو كانت موجودية
الاشياء بنفس ماهيتها لا بامر اخر لامتنع حمل بعضها على بعض والحكم
بشئ منها على شئ كقولنا زيد حيوان والانسان ماش لان مفاد الحمل
ومصداقه هو الاتحاد بين مفهومين متغايرين في الوجود وكذا الحكم
بشئ على شئ عبارة عن اتحادهما وجودا وتغايرهما مفهوما وماهية
وما به المغايرة غير ما به الاتحاد والى هذا يرجع ما قيل ان الحمل يقتضى
الاتحاد في الخارج والمغايرة في الذهن فلو لم يكن الوجود شيئا غير
المهية لم يكن جهة الاتحاد مخالفة لجهة المغايرة واللازم باطل كما مر
فالملزوم مثله بيان الملازمة ان صحة الحمل مبناه على وحدة ما وتغاير ما
اذ لو كان هناك وحدة محضة لم يكن حمل ولو كان كثرة محضة لم يكن حمل
فلو كان الموجود امرا انتزاعيا يكون وحدته وتعدده تابعان
بوحدة ما اضيف اليه وتعددها من المعاني والماهيات واذا كان
كذلك لم يتحقق حمل متعارف بين الاشياء سوى الحمل الاولى الذاتي

وكان

وكان الحمل منحصرا في الحمل الذاتي الذي مبناه الاتحاد بحسب المعنى الرابع
لو لم يكن الوجود موجودا لم يوجد شئ من الاشياء وبطلان التالي يوجب
بطلان المقدم بيان الملازمة ان الماهية اذا اعتبرت بذاتها مجردة
عن الوجود فهى معدومة وكذا اذا اعتبرت بذاتها مع قطع النظر
عن الوجود والعدم فهى بذلك الاعتبار لا موجودة ولا معدومة
فلو لم يكن الوجود موجودا بذاته لم يمكن ثبوت احدهما للاخر فان
ثبوت شئ لشئ وانضمامه اليه او اعتباره معه متفرع على الوجود
المثبت له ومستلزم لوجوده فاذا لم يكن الوجود في ذاته موجودا
ولا الماهية في ذاتها موجودة فكيف يتحقق ههنا موجود فلا يكون
الماهية موجودة وكل من راجع وجدانه يعلم يقينا انه اذا لم يكن الماهية
متحدة بالوجود كما هو عندنا ولا معروضة له كما اشتهر من المشائين
ولا عارضة له كما عليه طائفة من الصوفية فلم يصح كونها موجودة بوجه
فان انضمام معدوم بمعدوم غير معقول ولا ايضا انضمام مفهوم بمفهوم
من غير وجود واحدهما او عروضه للاخر او وجودهما او عروضهما الثالث
غير صحيح اصلا فان العقل يحكم بامتناع ذلك وما قيل من ان موجودية
الاشياء بانتسابها الى الواجب الوجود فكلام لا تحصيل فيه لان الوجود
للمهية ليس كالنبوة للاولاد حيث يتصف بها الاجل انتسابهم الى شخص واحد

وذلك لان حصول النسبة بعد وجود المنتسبين واتصافهما بالوجود
ليس الا نفس وجودها قال بهمنيار في التحصيل انا اذا قلنا كذا موجود
فانا نعني امرين احدهما انه ذو وجود كما يق ان زيدا مضاف وهذا كلام
مجازي وبالجملة ان الموجود هو الوجود كما ان المضاف بالحقيقة هو الا
الاضافة الخامس انه لو لم يكن للوجود صورة في الاعيان لم يتحقق في الانواع
جزئي حقيقي هو متشخص وذلك لان نفس الماهية لا يابى عن الشركة
بين كثيرين وعروض الكلية لها بحسب الذهن وان تخصصت بالف تخصيص
من ضم مفهومات كثيرة كلية اليه فاذن لا بد وان يكون للتشخص زيادة
على الطبيعة المشتركة بكون الزيادة امرا متشخصا الذاته غير متصور الوقوع
للكثرة ولا نعني بالوجود الا ذلك الامر فلو لم يكن متحققا في افراد النوع
لم يكن شئ منها متحققا في الخارج هف واما قول ان التشخص من جهة
الاضافة الى الموجود الحق المتشخص بذاته فقد علم فساده بمثل ما مر بان
اضافة الشئ الى شئ بعد تشخصهما جميعا ثم النسبة بما هي نسبة ايضا
امر عقلي كلي وانضمام الكلي الى الكلي لا يوجب التشخصية هذا اذا كان
المنظور اليه حال النسبة بما هي مفهوم من المفهومات وليست هي
بذلك الاعتبار نسبة اي معنى غير مستقل واما اذا كان المنظور اليه
حال الماهية بالذات فليست هي بنفسها محكوما عليها بالانتساب الى غيرها

ما لم يكن

ما لم يكن لها كون هي بكون ذلك الكون منسوبة الى مكونها وجاعلها
ولا نعني بالوجود الا ذلك ولا يمكن تعقله وادراكه الا بالشهود الحضوري
كما سيتضح بيانه السادس اعلم ان العارض على ضربين عارض الوجود
وعارض المهية والاول كعروض البياض للجسم او الفوقية للسماء في الخارج
وكعروض الكلية والنوعية للانسان والجنسية للحيوان والثاني كعروض
الفصل للجنس والتشخص للنوع وقد اطلقت السنة المحصلين من اهل الحكمة
بان اتصاف الماهية بالوجود وعروضه لها ليس اتصافا خارجيا وعروضا
فلو بان يكون للموصوف مرتبة من التحقق والكون ليس من تلك المرتبة
مخلوطا بالاتصاف بتلك الصفة بل مجردا عنها وعن عروضها سواء
كانت الصفة انضمامية خارجية كقولنا زيد ابيض او انتزاعية عقلية
كقولنا السماء فوقنا او سلبية كزيد اعمى وانما اتصاف الماهية بالوجود
وجودي لا خارجا ولا ذهنا لا يكون المسمى بذلك العارض فان الفصل
مثلا اذا قيل انه عارض للجنس ليس المراد ان للجنس تحصيل وجودي
في الخارج او في الذهن بدون الفصل بل معناه ان مفهوم الفصل
خارج عن مفهوم الجنس لاحق به معنى وان كان متحدا معه وجودا
فالعروض بحسب المهية في اعتبار التحليل مع الاتحاد فهكذا حال المهية
والوجود اذا قيل ان الوجود من عوارضها فاذا تقرر هذا الكلام

فنقول لو لم يكن للوجود صورة فى الاعيان لم يكن عروضه للمهية هذا النحو الذى ذكرناه بل كان كساير الانتزاعيات التى تلحق المهية بعد ثبوتها وتقريرها فاذن يجب ان يكون الوجود شيئا يوحد به المهية ويتحد معه وجودا مع مغايرتها اياه معنى ومفهوما فى ظرف التحليل تامل فيه **الثالث** من الشواهد الدالة على هذا المطلب انهم قالوا ان وجود الاعراض فى انفسها وجوداتها لموضوعاتها اى وجود العرض بعينه حلوله فى موضوعه امر خارجى زائد على مهيته وكذا الموضوع غير داخل فى مهية العرض وحدها وهو داخل فى وجوده الذى هو نفس عرضيته وحلوله فى ذلك الموضوع وهذا معنى قول الحكماء فى كتاب البرهان ان الموضوع ماخوذ فى حدود الاعراض وحكموا ايضا بان هذا من جملة المواضع التى للحد زيادة على المحدود كاخذ الدائرة فى حد القوس واخذ البناء فى حد البناء فقد علم ان عرضية العرض كالسواد اى وجوده زائد على مهيته فلو لم يكن الوجود امرا حقيقيا بل كان امرا انتزاعيا اعنى كون المصدرى لكان وجود السواد نفس سواديته لا حلوله فى الجسم واذا كان وجود الاعراض وهو عرضيتها وحلولها فى الموضوعات امرا زايدا على مهيتها الكلية فكذلك حكم الجواهر ولهذا لا قائل بالفرق **الثامن** ان ما يكشف عن وجه هذا المطلب ويسود طريقه

ان مراتب

ان مراتب الشديد والضعيف فى ما يقبل الاشد والاضعف انواع متخالفة بالفصول المنطقية عندهم ففى الاشتداد الكيفى مثلا فى السواد وهو حركة كيفية يلزم عليهم لو كان الوجود اعتباريا عقليا ان يتحقق انواع بلا نهاية محصورة بين حاصرين وثبوت الملازمة كبطلان اللازم معلوم لمن تدبر واستبصر ان بازاء كل حد من حدود الاشد والاضعف اذا كان مهية نوعية كانت هناك ماهيات متباينة بحسب المعنى والحقيقة حسب افتراض الحدود الغير المتناهية فلو كان الوجود امرا عقليا نسبيا كان تعدده بتعدد المعانى المتمايزة المتخالفة الماهيات فيلزم ما ذكرناه نعم اذا كان للجميع وجود واحد وصورة وحدانية اتصالية كما هو شان المتصلات الكمية القارة او غير القارة اذا كانت الحدود فيها بالقوة لم يلزم محذور اصلا او وجود تلك الانواع التى هى بازاء الحدود والاقسام وجود بالقوة ولا بالفعل اذ الكل موجود بوجود واحد اتصالى وحدته وكثرته بالقوة فاذا لم يكن للوجود صورة عينية كان الخلف لازما والاشكال قائما **المشعر الرابع** فى شكوك اوردت على عينية الوجود ان للمحجوبين عن مشاهدة نور الوجود الفايض على كل ممكن موجود والجاحدين لاضواء

شمس الحقيقة المنبسطة على كل مهية امكانية حجبا وهمية وحجبا
قوية كشفناها وازحنا ظلمها وفككنا عقدتها وحللنا اشكالها
باذن الله الحكيم وهى هذه **سؤال** ان الموجود لو كان حاصلا فى
الاعيان لكان موجودا فله ايضا وجود ولوجوده وجود الى غير
النهاية **جواب** انه ان اريد بالموجود ما يقوم به الوجود فهو
ممتنع اذ لا شىء فى العالم موجود بهذا المعنى لا المهية ولا الوجود
اما المهية فلما اشرنا اليه من ان لا قيام للوجود بها واما الوجود
فلامتناع ان يقوم الشىء بنفسه واللازم بط فكذا الملزوم بل
نقول ان اريد بالموجود هذا المعنى اى ما يقوم به الوجود نلتزم
ان يكون الوجود معدوما بهذا المعنى فان الشىء لا يقوم بنفسه
كما ان البياض ليس بذى بياض انما الذى هو ذو بياض كالجسم
او المادة وكونه معدوما بهذا المعنى لا يوجب اتصاف الشىء بنقيضه
لان نقيض الوجود هو العدم او اللاوجود لا المعدوم او اللاموجود
وقد اعتبرت فى التناقض وحدة الحمل مواطئة او اشتقاقا وان
اريد به المعنى البسيط المعبر عنه بالفارسية بهست ومرادفاتها
فهو موجود وموجوديته هى كونه فى الاعيان بنفسه وكونه موجودا
هو بعينه كونه وجودا لا ان له امرا زايدا على ذاته والذى يكون لغيره

منه

منه يكون له فى ذاته كما فى الكون فى المكان وفى الزمان لهما بالذات
ولغيرهما بواسطتهما وكما فى المعنى الاتصال فانه ثابت للمقدار التعليمى
بالذات ولغيره بسببه وكالمعلومية للصورة العلمية بالذات
وللامر الخارجى بالعرض **س** فيكون كل وجود واجبا بالذات
اذ لا معنى لواجب الوجود الا ما يكون وجوده ضروريا وثبوت الشىء
لنفسه ضرورى **ج** هذا مندفع بثلاثة امور التقدم والتاخر
والتمام والنقص والغنى والحاجة وهذا المورد لم يفرق بين الضرورة
الذاتية والضرورة الازلية فواجب الوجود يكون متقدما على الكل
غير معلول لشىء وتاما لا اشد منه فى قوة الوجود ولا نقصان
فيه بوجه من الوجوه وغنيا لا تعلق له بشىء من الموجودات ووجوده
واجب بالضرورة الازلية من غير تقييده بما دام الذات ولا اشتراطه
بما دام الوصف والوجودات الامكانية مفتقرات الذات متعلقات
الهويات اذا قطع النظر عن جاعلها فهى بذلك الاعتبار باطلة
مستحيلة اذ الفعل يتقوم بالفاعل كما ان مهية النوع المركب يتقوم
بفصله فمعنى كون الوجود واجبا ان ذاته بذاته موجود من غير حاجة
له الى فاعل يجعله ولا قابل يقبله ومعنى كون الوجود موجودا انه
اذا حصل اما بذاته او بفاعل لم يفتقر فى كونه متحققا الى وجود اخر

يحصل له بخلاف غير الوجود لافتقاره فى كونه موجودا الى اعتبار الوجود
وانضمامه س اذا اخذ كون الوجود موجودا انه عبارة عن نفس
الوجود وكون غيره من الاشياء موجودا انه شئ له الوجود فلم يكن
حمل الوجود على الجميع بمعنى واحد وقد ثبت ان اطلاق الموجود
على جميع الموجودات بمعنى مشترك فلا بد من اخذ الوجود موجودا
بالمعنى الذى اخذ فى غيره من الموجودات وهو انه شئ له الوجود
فلم يكن الوجود موجودا لاستلزامه التسلسل عند عود الكلام الى
وجود الوجود ج هذا الاختلاف بين موجودية الاشياء وبين
موجودية الوجود ليس يوجب اختلافا فى اطلاق مفهوم الوجود
المشتق بين الجميع لانه اما معنى بسيط كما مرت الاشارة اليه واما
عبارة عما ثبت له الوجود بالمعنى الاعم سواء كان من باب ثبوت الشئ
لنفسه الذى مرجعه عدم انفكاكه عن نفسه او من باب ثبوت الغير له
كمفهوم الابيض والمضاف وغيرهما فان مفهوم الابيض ما له البياض
سواء كان عينه او غيره والتجوز فى جزء معنى اللفظ لا ينافى كون
الاطلاق بحسب الحقيقة وكون الابيض مشتملا على امر زايد على البياض
انما لزم من خصوصية بعض الافراد لا من نفس المفهوم المشترك نظير
ذلك ما قال الشيخ الرئيس فى الهيات الشفاء ان واجب الوجود

قد يعقل

قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد قد يعقل نفس الواحد وقد
يعقل من ذلك ان مهيته ما انسان او جوهر اخر هو واجب الوجود
كما انه يعقل من الواحد انه ماء او انسان وهو واحد قال ففرق
اذن بين مهية يعرض لها الواحد والوجود وبين الواحد والموجود
من حيث هو واحد وموجود قال ايض فى التعليقات اذا سئل
هل الوجود موجودا وليس بموجود فالجواب انه موجود بمعنى
ان الوجود حقيقته انه موجود فان الوجود هو الموجودية ولقد
اعجبنى كلام السيد الشريف فى حواشى المطالع وهو ان مفهوم الشئ
لا يعتبر فى مفهوم المشتق كالناطق والا لكان العرض العام داخلا
فى الفصل ولو اعتبر فى المشتق ما صدق عليه الشئ انقلبت مادة
الامكان الخاص ضرورية فان الشئ الذى له الضحك هو الانسان
وثبوت الشئ لنفسه ضرورى فذكر الشئ فى تفسير المشتقات
بيان لما رجع اليه الضمير الذى فيها انتهى كلامه وهو قريب مما ذكره
بعض اجلة المتاخرين فى حاشية القديمة لاثبات اتحاد العرض
والعرضى فعلم ان مصداق المشتق وما يطابقه امر بسيط ليس
يجب فيه تركيب بين الموصوف والصفة ولا الشئ معتبر فى الصفة لا عاما
ولا خاصا س ان كان الوجود فى الاعيان صفة موجودة للمهية

فهی قابلة له والقابل وجوده قبل وجود المقبول فیتقدم الوجود علی الوجود
ج کون الوجود متحققا فی الاعیان بما له مهیة لا یقتضی قابلیة
المهیة اذ النسبة بینهما اتحادیة لا ارتباطیة واتصاف المهیة بالوجود
انما یکون فی ظرف التحلیل اذ الوجود من العوارض التحلیلیة للمهیة
کما سبق وسیجیئ زیادة ایضاح س ان کان الوجود موجودا فاما
ان یتقدم علی المهیة او یتاخر او یکونا معا فعلی الاول یلزم حصوله
مستقلا دون المهیة فیلزم تقدم الصفة علی موصوفه وتحققه بدونها
وعلی الثانی یلزم ان یکون المهیة موجودة قبله ویلزم الخلف وعلی الثالث
یلزم ان یکون المهیة موجودة معه لا به فلها وجود آخر فیلزم ما مر
فبطلان التوالی باسرها مستلزم لبطلان المقدم ج قد مر ان اتصاف
المهیة بالوجود امر عقلی لیس کاتصاف الشیئ بالعوارض الخارجیة
کالجسم بالبیاض حتی یکون لکل منهما ثبوت آخر لیتصور بینهما هذه
الشقوق الثلثة من التقدم والتاخر والمعیة فلا تقدم ولا تاخر لاحدهما
علی الآخر ولا معیة ایضا اذ الشیئ لا یتقدم علی نفسه ولا یتاخر ولا یکون ایضا
معه وعارضیة الوجود للمهیة معناه ان للعقل ان یلاحظ المهیة من حیث
هی مجردة عن الوجود ثم یجد الوجود خارجا عنه فلو اعید السؤال فی النسبة
بینهما عند التجرید بحسب الذهن یقال هما بحسب التحلیل معان فی الوجود

بمعنى

بمعنی ان الوجود بنفسه او بجاعله موجود والمهیة بحسب نفسها واعتبار
تجرید العقل ایاها عن کافة الوجودات لها نحو من الثبوت کما سیجیئ
بیانه والحاصل ان کونهما معا فی الواقع عبارة عن کون الوجود بذاته
والمهیة متحدة به وموجودة بنفسه لا بغیره فالفاعل اذا افاد المهیة
افاد وجودها واذا افاد الوجود افاد بنفسه فوجود کل شیئ هو فی ذاته
مصداق لحمل مهیة ذلک الشیئ علیه فلا تقدم ولا تاخر لاحدهما علی الآخر
وما قال بعض المحققین من ان الوجود متقدم علی المهیة اراد به ان
الاصل فی الصدور والتحقق هو الوجود وهو بذاته مصداق لصدق
بعض المعانی الکلیة المسماة بالمهیة والذاتیات علیه کما انه بواسطة
وجود آخر عارض علیه مصداق لمعان اخر یسمی بالعرضیات ولیس
تقدم الوجود علی المهیة کتقدم العلة علی المعلول وتقدم القابل علی
المقبول بل کتقدم ما بالذات علی ما بالعرض وما بالحقیقة علی
ما بالمجاز س نحن قد نتصور الوجود ونشک فی کونه موجودا الا
فیکون له وجود زاید وکذا الکلام فی وجود الوجود ویتسلسل فلا محیص
الا بان یکون الوجود اعتباریا محضا ج حقیقة الوجود لا یحصل
بکنهها فی ذهن من الاذهان اذ لیس الوجود امرا کلیا ووجود کل
موجود هو عینه الخارجی والخارجی لا یمکن ان یکون ذهنیا والذی

يتصور من الوجود هو مفهوم عام ذهني يقال له الوجود الانتسابي
الذي يكون في القضايا والعلم بحقيقة الوجود لا يكون الا حضوريا
اشراقيا وشهوديا عينيا وح لا يبقى الشك في هويته والاولى
بهذا السؤال ان نورد الزاما على من قال بزيادة الوجود على المهية
مستدلا بما ذكر من انا نعقل المهية ونشك في وجودها او نغفل
عنه والمعقول غير المشكوك فيه والمغفول عنه فالوجود زائد على الماهية
لكن ما حققناه في الاصل من ان الوجود غير زايد على المهية وليس
عروضه لها عروضا خارجيا ولا ذهنيا الا بحسب التحليل كما اشرنا اليه
فانهدم الاساس س لو كان الوجود في الاعيان وليس بجوهر
فيكون كيفا لصدق تعريف الكيف عليه فيلزم مع ما مر من تقدم الموضوع
عليه المستلزم للدور والتسلسل كون الكيف اعم الاشياء مطلقا وكون
الجوهر كيفا بالذات وكذا الكم وغيرهما ج الجوهر والكيف وغيرهما
من المقولات من اقسام المهية وهي معان كلية تكون جنسا ونوعا
وذاتية وعرضية والحقايق الوجودية هويات عينية وذوات شخصية
غير مندرجة تحت كلي ذاتي او عرضي فالجوهر مثلا مهية كلية حقها في
الوجود الخارجي ان لا يكون في موضوع والكيف مهية كلية حقها في الوجود
الخارجي ان لا يقبل القسمة ولا النسبة وهكذا في ساير المقولات فسقط

كون الوجود

كون الوجود جوهرا او كيفا او كما او عرضا اخر من الاعراض وقد مر
ايضا ان الوجود لا جنس له ولا فصل له ولا مهية له وهو جنس وفصل
ونوع لشيء ولا عرض عام ولا خاص لان هذه الامور من اقسام
الكليات وما هو من الاعراض العامة والمفهومات الشاملة هو معنى
الموجودية المصدرية لا حقيقة الوجود ومن قال بان الوجود عرض
اراد به المفهوم العام العقلي وكونه عرضا انه الخارج المحمول على المهيات
وايضا الوجود مخالف للاعراض لان وجودها في نفسها وجودها
لموضوعها واما الوجود فهو بعينه وجود الموضوع لا وجود عرض في الموضوع
والاعراض مفتقرة في تحققها الى الموضوع والوجود لا يفتقر في تحققه الى
موضوع بل الموضوع يفتقر في تحققه الى وجوده والحق ان وجود الجوهر
جوهر بعين جوهرية ذلك الجوهر لا بجوهرية اخرى ووجود العرض
عرض بعين عرضية ذلك العرض لا بعرضية اخرى كما علمت الحال بين
الماهية والوجود س اذا كان الوجود موجودا للمهية فله نسبة
اليها وللنسبة ايضا وجود فلوجود النسبة نسبة الى النسبة وهكذا
الكلام في وجود نسبة النسبة فيتسلسل ج ما مر من الكلام يكفي لاندفاعه
اذ الوجود عين المهية خارجا وغيرها في الذهن فلا نسبة بينهما الا
بحسب الاعتبار العقلي وعند الاعتبار يكون للنسبة وجود هو عينها بالذات

وغيرها بحسب الاعتبار ومثل هذا التسلسل ينقطع بانقطاع الاعتبار
العقلي وستعلم كيفية الارتباط بينهما بحسب حالهما عند التحليل المشعر
الخامس في كيفية اتصاف المهية بالوجود ولعلك تعود وتقول لو كانت
للوجود افراد للمهيات سوى الحصص لكان ثبوت فرد منه للمهية
فرعا على ثبوتها بناء على القاعدة المشهورة فيكون لها ثبوت قبل
ثبوتها كامر فاعلم انه لاخصوصية لورود هذا الكلام على عينية
الوجود بل وروده على انتزاعية الوجود اشكل لان الوجود عين المهية
على تقدير العينية فلم يكن بينهما اتصاف بالحقيقة وغيرها على هذا
التقدير فيكون وصفا لها فيشكل كيفية الاتصاف لان اتصاف المهية
بالوجود على تقدير ان يراد به الكون المصدري مصداقها حصول
المهية باى اعتبار اخذت كان لها كون مصدري فلا يتصور به
تقدمها بحسب مطلق الكون على مطلق الكون بخلاف ما اذا كان الوجود
امرا وجوديا حقيقيا وللمهية تحصلا عقليا غير وجودها لكن الحق
الحقيق بالتحقيق ان الوجود سواء كان عينيا او عقليا نفس ثبوت
المهية ووجودها لا ثبوت شيء او وجوده لها وبين المعنيين فرق
واضح والذي يجري فيه القاعدة المذكورة هو ثبوت شيء لشيء لا ثبوت
شيء في نفسه فقط فقولنا زيد موجود كقولنا زيد زيد فلا يجري فيه

القاعدة

القاعدة الفرعية والجمهور حيث غفلوا عن هذه الدقيقة وقعوا فيما وقعوا
من الاضطراب وتشعبوا في الابواب فتارة خصصوا القاعدة الكلية
القائلة بالفرعية بما سوى صفة الوجود وتارة هربوا عنها وانتقلوا
الى الاستلزام بدل الفرعية وتارة انكروا ثبوت الوجود اصلا لا ذهنا
ولا عينا قائلين انه مجرد اعتبار الوهم الكاذب واختراعه لان مناط
صدق المشتق اتحاده مع الشيء لا قيام مبدء الاشتقاق لان مفهوم
المشتق كالكاتب والابيض امر بسيط يعبر عنه بدبير وسفيد فكون
الشيء موجودا عبارة عن اتحاده مع مفهوم الموجود لا قيام الوجود به
قياما حقيقيا او انتزاعيا ولا يحتاج الى وجود اصلا فالواجب عند هذا
القائل عين مفهوم الموجود لا عين الوجود وكذا الممكن الوجود وكذا في جميع
الاتصاف والفرق بين الذاتي والعرضي من المشتق عنده ليس بكون الاتحاد
في الوجود الذي هو مناط الحمل عندنا في الذاتيات بالذات وفي العرضيات
بالعرض اذ لا وجود عنده بل بان المفهوم الذاتي هو الذي يقع في جواب ما هو
والعرضي هو الذي لم يقع فيه وهذا كله من التعسفات اشراقي حكمي
وجود كل ممكن عين مهيته خارجا ومتحد بها نحوا من الاتحاد وذلك
لانه لما ثبت وتحقق مما بينا ان الوجود الحقيقي الذي هو مبدء الاثار
ومنشأ الاحكام وبه يكون المهية موجودة وبه يطرد العدم عنها

امر عيني فلو لم يكن وجود كل مهية عينها ومتحدا بها فلا يخ اما ان يكون
جزءا منها او زائدا عليها عارضا لها فكلاهما باطلان لان وجود الجزء
قبل وجود الكل ووجود الصفة بعد وجود الموصوف في الخارج فيكون المهية
حاصلة الوجود قبل نفسها ويكون الوجود متقدما على نفسه وكلاهما
ممتنعان ويلزم ايضا تكرر نحو وجود شيء واحد من جهة واحدة او التسلسل
مع استحالته بالبراهين واستلزامه لانحصار ما لا يتناهى بين حاصرين
اي الوجود والمهية يستلزم المدعى بالخلف وهو كون الوجود عين المهية
في الخارج لان قيام جميع الموجودات بحيث لا يشذ عنها وجود عارض
يستلزم وجودا لها غير عارض والا لم يكن المفروض جميعا بل بعضا من الجميع
فاذا ثبت كون وجود كل ممكن عين مهيته في العين فلا يخ اما ان يكون
بينهما مغايرة في المعنى والمفهوم او لا يكون والتالي باطل والا لكان الانسان
مثلا والوجود لفظين مترادفين ولم يكن لقولنا الانسان واحد موجود
فائدة ولكان مفاد قولنا الانسان موجود وقولنا الانسان انسان واحدا
ولما امكن تصور احدهما مع الغفلة عن الاخر الى غير ذلك من اللوازم
المذكورة في المتداولات من التوالي الباطلة وبطلان كل من هذه التوالي
مستلزم لبطلان المقدم فتعين الشق الاول وهو كون كل منهما غير الاخر
بحسب المعنى عند التحليل الذهني مع اتحادهما ذاتا وهوية في نفس الامر

بقي الكلام

بقي الكلام في كيفية اتصاف الماهية بالوجود بحسب اعتبار المغايرة الاتصافية
في ظرف التحليل العقلي الذي هو ايضا نحو من انحاء وجود الشيء في نفس
الامر بلا تعمل واختراع وذلك لان كل موجود موصوف لصفة او
معروض لعارض فلا بد من مرتبة من الوجود يكون مقدمها بحسبه
على تلك الصفة او ذلك العارض غير موصوف به ومعروض له
فعروض الوجود اما للمهية الموجودة او غير الموجودة او لا الموجودة
ولا المعدومة جميعا فالاول يستلزم الدور او التسلسل والثاني يوجب
التناقض والثالث يقتضي ارتفاع النقيضين والاعتذار بان ارتفاع
النقيضين عن المرتبة جائز بل واقع غير نافع ههنا لان المرتبة التي
يجوز خلو النقيضين عنها هي ما يكون من مراتب نفس الامر ولا بد ان يكون
لها تحقق في الجملة سابقا على النقيضين كمرتبة المهية بالقياس الى العوارض
فان للمهية وجودا مع قطع النظر عن العارض ومعارضه ومقابله
كالجسم بالقياس الى البياض ونقيضه وليس لها مرتبة وجود مع قطع النظر
عن وجودها فقياس عروض الوجود للمهية كقياس عروض البياض
للجسم وقياس خلوها عن الوجود والعدم بخلو الجسم في مرتبة وجوده
عن البياض واللابياض قياس بلا جامع اذ قيام البياض ومقابله
بالجسم فرع على وجوده وليس قيام الوجود بالمهية فرعا على وجودها

اذ لا وجود لها الا بالوجود فالتحقيق في هذا المقام ان يقال بعد ما اشرنا
اليه من ان عارض المهية عبارة عن شئ يكون عين المهية في الوجود
وغيره في التحليل العقلي ان للعقل ان يحلل الموجود الى مهية ووجود وفي
هذا التحليل يجرد كل منهما عن صاحبه ويحكم بتقدم احدهما على الاخر
واتصافه به اما بحسب الخارج فالاصل والموصوف هو الوجود لانه الصادر
عن الجاعل بالذات والمهية متحدة به محمولة عليه لا كحمل العرضيات اللاحقة
بل حملها عليه واتحادها به بحسب نفس هويته وذاته واما بحسب الذهن
فالمتقدم هي المهية لانها مفهوم كلي ذهني يحصل بكنهها في الذهن
ولا يحصل من الوجود الا مفهومه العام الاعتباري فالمهية هي الاصل
في القضايا الذهنية لا الخارجية والتقدم ههنا تقدم بالمعنى والمهية
لا بالوجود فهذا التقدم خارج عن الاقسام الخمسة المعروفة فان قلت
تجريد المهية عن الوجود عند التحليل ايضا ضرب من الوجود لها في نفس الامر
فكيف يحفظ قاعدة الفرعية في اتصافها بمطلق الوجود مع ان هذا التجريد
من انحاء مطلق الوجود قلنا هذا التجريد وان كان نحوا من مطلق الوجود
فللعقل ان يلاحظ عند التجريد هذا التجريد وانه نحو من الوجود فيتصف المهية
بالوجود المطلق الذي جردها عنه فهذه الملاحظة التي هي عبارة عن
تخلية المهية عن جميع الوجودات حتى عن هذه الملاحظة وعن هذه التخلية

التي

التي هي ايضا نحو من الوجود في الواقع من غير تعمل لها اعتبار ان اعتبار
كونها تجريدا او تعرية واعتبار كونها نحوا من الوجود فالمهية باحد
الاعتبارين موصوفة بالوجود وبالاعتبار الاخر مخلوط غير موصوفة
فالتعرية باعتبار والخلط باعتبار وليست حيثية احد الاعتبارين
غير حيثية اعتبار الاخر ليعود الاشكال جذعا من ان الاعتبار الذي
بها يتصف المهية بالوجود لا بد فيه ايضا من مقارنة للوجود فتنفسخ
ضابطة الفرعية وذلك لان هذا التجريد عن كافة الوجود وهو بعينه
نحو من الوجود لا انه شئ اخر غيره فهو وجود وتجريد عن الوجود كما
ان الهيولى الاولى قوة الجواهر الصورية وغيرها ونفس هذه القوة
حاصلة لها بالفعل ولا حاجة لها الى قوة اخرى لفعلية هذه القوة
ففعليتها قوتها للاشياء الكثيرة وكما ان ثبات الحركة عين تجددها
ووحدة العدد عين كثرته فانظر الى سريان نور الوجود ونفوذ حكمه
في جميع المعاني بجميع الاعتبارات والحيثيات حتى ان تجريد المهية عن الوجود
ايضا لتفرع على وجودها **تنبيه** وليعلم ان ما ذكرنا تتميم لكلام القوم
على ما يوافق مذاقهم ويلايم مسلكهم في اعتبارية الوجود فاما نحن فلا
نحتاج الى هذا التعمق لما قررنا ان الوجود نفس الماهية عينا وايضا الوجود
نفس وجود ثبوت الشئ لا ثبوت شئ لشئ فلا مجال للتفريع ههنا فكان

اطلاق الاتصاف على الارتباط الذى بين المهية ووجودها من باب
التوسع والتجوز لان الارتباط بينهما اتحادى لا كالارتباط بين
المعروض وعارضه والموصوف وصفته بل من قبيل اتصاف الجنس بفصله
فى النوع البسيط عند تحليل العقل اياه اليهما من حيث هما جنس وفصل
لا من حيث هما مادة وصورة عقليين **المشعر السادس** فى ان تخصيص
افراد الوجود وهوياتها بماذا على الاجمال اعلم انك قد علمت ان الوجود
حقيقة عينية بسيطة لا انه كلى طبيعى يعرض لها فى الذهن احد الكليات
الخمسة المنطقية الا من جهة الماهية المتحدة بها اذا اخذت من حيث هى
هى فاذن نقول تخصص كل فرد من الوجود اما بنفس حقيقته كالوجود
التام الواجبى جل مجده واما بمرتبة من التقدم والتاخر والكمال والنقص
كالمبدعات وبامور لاحقة كافراد الكائنات وقيل تخصص كل وجود
باضافته الى موضوعه والى سببه لا ان الاضافة لحقته من خارج فان
الوجود عرض وكل عرض متقوم بوجوده فى موضوعه وكذا حال وجود
كل مهية باضافته الى تلك الماهية كما لا يكون الشئ فى المكان فان كونه
فى نفسه غير كونه فى المكان او فى الزمان وهذا كلام لا يخ عن مساهلة اذ
قياس نسبة الوجود الى المهية بنسبة العرض الى الموضوع فاسد كما مر من
لا قيام للمهية مجردة عن الوجود وان الوجود ليس الا كون الشئ لا

كون الشئ

كون الشئ لشئ كالعرض لموضوعه او كالصورة لمادتها ووجود العرض
فى نفسه وان كان عين وجوده لموضوعه لكن ليس بعينه وجود موضوعه
بخلاف الوجود فانه نفس وجود المهية فيما لا مهية فكما ان الفرق حاصل
بين كون الشئ فى المكان وفى الزمان وبين كون العرض فى الموضوع
كما ظهر عن كلامه ان كون الشئ فى احدهما غير كونه فى نفسه وكون
العرض فى الموضوع عين كونه فى نفسه وكذا الفرق حاصل بين وجود
العرض فى الموضوع وبين وجود الموضوع فان الوجود فى الاول غير
وجود الموضوع وفى الثانى عينه قال الشيخ الرئيس فى التعليقات
وجود الاعراض فى انفسها وجوداتها لموضوعاتها سوى ان العرض
الذى هو الوجود لما كان تخالفها لحاجتها الى الموضوع حتى يصير
موجودا واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا لم يصح ان يق
ان وجوده فى موضوعه هو وجوده فى نفسه بمعنى ان للوجود وجودا
كما يكون للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده فى موضوعه نفس وجود موضوعه
وغيره من الاعراض وجوده فى موضوعه وجود ذلك الغير وقال ايض
فى التعليقات فالوجود الذى فى الجسم هو موجودية الجسم لا كحال البياض
والجسم فى كونه ابيض اذ لا يكفى فيه البياض والجسم اقول ان اكثر المتاخرين
لم يقدروا على تحصيل المراد من هذه العبارة وامثالها حيث حملوها

على اعتبارية الوجود وانه ليس امرا عينيا وحرفوا الكلم عن مواضعها
وانى قد كنت فى سالف الزمان شديد الذب من تاصل المهيات
واعتبارية الوجود حتى هدانى ربى وارانى برهانه فانكشف لى غاية
الانكشاف ان الامر فيهما على عكس ما تصوروه وقرروه والحمد لله الذى
اخرجنى من ظلمات الوهم بنور الفهم واذاح قلبى بحث تلك الشكوك
لطلوع شمس الحقيقة وثبتنى على القول الثابت فى الحيوة الدنيا والاخرة
فالوجودات حقائق متاصلة والماهية هى الاعيان الثابتة التى ما شمت
رائحة الوجود اصلا وليست الوجودات الا اشعة واضواء للنور الحقيقى
والوجود القيومى جلت كبريائه الا ان لكل منها نعوتا ذاتية ومعانى
عقلية هى المسماة بالماهيات توضيح فيه تنقيح اما تخصيص الوجود بالواجبية
فلنفس حقيقته المقدسة عن نقص وقصور واما تخصصه بمراتبه ومنازله
فى التقدم والتاخر والغنى والحاجة والشدة والضعف فيما فيه من شؤنه
الذاتية وحيثية العينية بحسب حقيقته البسيطة التى لا جنس لها ولا فصل
ولا تعرض لها الكلية كما علم واما تخصيصه بموضوعات تراعى الماهيات
والاعيان المتصفة به فى العقل على الوجه الذى مر ذكره فهو باعتبار
ما يصدق عليه فى كل مقام من ذاتياته التى تنبعث عنه فى حد العلم والتعقل
ويصدق عليه صدقا ذاتيا من الطبايع الكلية والمعانى الذاتية التى

يقال

يقال لها فى عرف اهل هذا الفن المهيات وعند الصوفية الاعيان اى
الانية وان كان الوجود والماهية فيما له مهية ووجوده شيئا واحدا والمعلوم
عين الوجود وهذا سر غريب فتح الله على قلبك بابه فهمه ان شاء الله تعالى
قال الشيخ الرئيس فى المباحثات ان الوجود فى ذوات المهيات لا يختلف
بالنوع بل ان كان اختلاف فبالتاكيد والتضعيف وانما يختلف ماهيات
الاشياء التى تنال الوجود بالنوع وما فيها من الوجود فغير مختلف النوع
فان الانسان يخالف الفرس بالنوع لاجل مهيته لا لاجل وجوده انتهى
كلامه فالتخصيص فى الوجود على الوجه الاول بحسب ذاته وهويته واما
على الوجه الثانى فباعتبار ما معه فى كل مرتبة من النعوت الذاتية الكلية
ولا يبعد ان يكون المراد بتخالف الموجودات نوعا كما اشتهر بين المشائين
هذا المعنى وهو بعينه كتخالف مراتب الاعداد انواعا بوجه ويوافقها نوعا
بوجه فانها يصح القول بكونها متحدة الحقيقة اذ ليس فى كل مرتبة من العدد
كل المجتمع من الوحدات التى هى امور متشابهة ويصح القول بكونها متخالفة
المعانى الذاتية اذ ينتزع العقل من كل مرتبة نعوتا واوصافا ذاتية ليست
ثابتة لغيرها اولها اثار وخواص متخالفة مترتب عليها بحسب احكام نفسية
ينتزع العقل من كل مرتبة لذاتها خلاف ما ينتزع من مرتبة اخرى
لا انها فى تعينها كالوجودات الخاصة فان مصداق تلك الاحكام

والنعوت الكلية ذواتها بذواتها فاتقن ذلك فانه من العلوم الشريفة

المشعر السابع فى ان الامر المجعول بالذات من الجاعل والفايض من العلة
هو الوجود دون الماهية وعليه شواهد **الاول** انا نقول ليس المجعول
بالذات هو المسمى بالمهية كما ذهب اليه اتباع الرواقيين كالشيخ المقتول
ومن تبعه ومنهم العلامة الدوانى ومن يحذو حذوه ولا صيرورة المهية
موجودة كما اشتهر من المشائين ولا مفهوم الموجود كما يراه السيد المدقق
بل الصادر بالذات والمجعول بنفسه فى كل ما له جاعل هو نحو وجود العينى
جعلا بسيطا مقدسا عن كثرة تستدعى مجعولا ومجعولا اليه اذ لو كانت
المهية بحسب جوهرها مفتقرة الى الجاعل لزم كونها متقومة به فى حد نفسها
ومعناها بان يكون الجاعل معتبرة فى قوام ذواتها بحيث لا يمكن تصورها
بدونه وليس كذلك فانا قد نتصور كثيرا من الماهيات بحدودها و
لم نعلم انها هل هى حاصلة بعد ام لا فضلا عن حصول فاعلها اذ لا دلالة
لها على غيرها ومن الماهيات الموجودة ما نتصورها ونأخذها من حيث
هى هى مع قطع النظر عما سواها اذ هى بهذا الاعتبار ليست الا نفسها فلو
كانت هى فى حد نفسها مجعولة متقومة بالعلة مفتقرة اليها افتقارا قواميا
لم يكن بحيث يمكن اخذها مجردة عما سواه ولا كونها ماخوذة من حيث هى هى
كما لا يمكن ملاحظة معنى الشئ الا مع اجزائه ومقوماته فاذن اثر الجاعل

ومايترتب

وما يترتب عليه ليس هو هى بل غيرها فاذن المجعول ليس الا وجود الشئ
جعلا بسيطا دون ماهيته الا بالعرض فان قلت فعلى هذا يلزم ان يكون
وجود الجاعل مقوما لوجود المجعول غير خارج عنه مثل ما لزم من جعل
المهية ومجعوليتها قلت نعم لا محذور فيه فان وجود المعلول متقدم بوجود
علته تقدم النقص بالتمام والضعف بالقوة والامكان بالوجوب وليس
لك ان تقول نحن نتصور وجود المعلول مع الغفلة عن وجود علته الموجبة
له فلا يكون متقوما به لانا نقول لا يمكن حصول العلم بخصوصية نحو من
الوجود الا بمشاهدة عينية وهى لا يتحقق الا من جهة مشاهدة علته الفياضية
ولهذا قالوا العلم بذى السبب لا يحصل الا بالعلم بسببه تامل فيه **وثانيها**
ان الماهية لو كانت فى حد نفسها مجعولة لكان مفهوم المجعول محمولا عليها
بالحمل الاولى الذاتى لا بالحمل الشايع الصناعى فقط فيلزم ان يكون اثر الجاعل
مفهوم المجعول دون غيره من المفهومات اذ كل مفهوم مغاير لمفهوم اخر
اذ لا اتحاد بين المفهومات من حيث المعنى والمهية ولا يتصور الحمل الذاتى الا
بين مفهوم ونفسه او بينه وبين حده كقولنا الانسان انسان او حيوان
ناطق واما قولنا الناطق ضاحك فغير جايز بالحمل الذاتى بل بالحمل الصناعى
الذى مناط الاتحاد فى الوجود لا الاتحاد فى المفهوم **وثالثها** ان كل مهية
فهى لا تابى عن كثرة التشخصات والوجودات والتشخص لما كان عين الوجود

كما يراه المحققون او مساولها كما يظنه الاخرون فلا يمكن ان يكون
من لوازم المهية كالوجود على ما برهن عليه فلو كانت المهية
المجعولة متعددة الحصول في الاعيان كالنوع الواحد المتكثر
افراده فلا محالة يكون جعلها متعددة فتعدد الجعل اما ان يقتضي
ان يكون بحسب تعدد نفس المهية او تعدد حصولاتها وانحاء وجوداتها
فيكون الوجود متعددا بالذات والمهية متعددة بالتبع والشق الاول
مستحيل لان صرف الشئ لا يتميز ولا يتعدد فكيف يتكرر نفس المهية
وتعدد جعلها من حيث هي هي وهذا شئ لا مجال للذي عقل ان يتصوره
فضلا عن ان يجوزه فبقي الشق الثاني وهو ان يكون الصادر بالذات
والمجعول اولا على نعت الكثرة هي انحاء الحصولات اعني الوجودات
المتشخصة بذواتها وتتكثر بكثرة الهيئة الواحدة ورابعها ان المهية
الموجودة ان كانت نوعا منحصرا في الشخص كالشمس مثلا فكونها هذا
الموجود الشخصي مع احتمالها بحسب نفسها التعدد والاشتراك بين
كثيرين ان كان من قبيل الجاعل فيكون المجعول بالحقيقة هو الوجود
دون المهية وهو المطلوب وان كان من قبيل المهية فمع لزوم الترجيح
من غير مرجح لنا فو نسبة المهية الى اشخاصها المفروضة يلزم ان يكون
قبل الوجود والتشخص موجودة متشخصة فيلزم تقدم الشئ على نفسه

وهو ممتنع

وهو ممتنع ومع ذلك ننقل الكلام الى كيفية وجوده وتشخصه فيلزم
الدور او التسلسل وخامسها لو كانت الجاعلية والمجعولية بين المهيات
فكان الوجود امرا اعتباريا عقليا يلزم ان يكون المجعول من لوازم
مهية الجاعل ولوازم الماهية امورا اعتبارية فلزم ان يكون جواهر
العالم واعراضه كلها امورا اعتبارية الا المجعول الاول عند من اعترف
بان الواجب جل اسمه عين الوجود على ان القائلين بان الواجب غير الوجود
لو علموا حقيقة الوجود وانها عين ذاته تعالى المنزه عن المهية لعلموا
ان كل موجود يجب ان يكون فعله مثل طبيعته وان كان ناقصا عنه لكونه
قاصرا درجته عن درجته فما كانت طبيعته بسيطة ففعله بسيط وكذا
فعل فعله ففعل الله في كل شئ افاضة الخير ونفخ روح الوجود والحيوة
قواعد مشرقية ان للوجود مراتب ثلاث الاولى الوجود الذي
لا يتعلق بغيره ولا يتقيد بقيد مخصوص وهو الحري بان يكون مبدء الكل
والثانية الوجود المتعلق بغيره كالعقول والنفوس والطبايع والاجرام
والمواد والثالثة الوجود المنبسط الذي شموله وانبساطه على هياكل
الاعيان والماهيات ليس كشمول الطبايع الكلية والماهيات العقلية
بل على وجه يعرفه العارفون ويسمونه بالنفس الرحمانية اقتباسا من قوله تعالى
ورحمتي وسعت كل شئ وهو الصادر الاول في الممكنات عن العلة الاولى

بالحقيقة ويسمونه بالحق المخلوق به وهو اصل وجود العالم وحيوته
ونوره الساري في جميع ما في السموات والارضين فهي في كل بحسبه
حتى انه يكون في العقل عقلا وفي النفس نفسا وفي الطبع طبعا وفي الجسم
جسما وفي الجوهر جوهرا وفي العرض عرضا ونسبته اليه تعم كنسبة النور
المحسوس والضوء المنبث على اجرام السموات والارض الى الشمس وهو
غير الوجود الانتزاعي الرابطي الذي كسائر المعقولات الكلية والمفهومات
العقلية لا يتعلق بها جعل وتاثير ولها ايض كالمعقولات المتاصلة
وجوده لكن وجودها نفس حصولها في الذهن وكذلك الحكم في مفهوم
العدم واللاشئ واللاممكن واللامجعول بل لا فرق عندنا بين هذه
المفهومات وغيرها في كونها ليست الا حكايات وعنوانات لامور
الا ان بعضها عنوان لحقيقة موجودة وبعضها عنوان لامر باطلة
الذات وسادسها انه لو تحققت الجاعلية والمجعولية بين المهيات لزم
ان يكون مهية كل ممكن من مقولة المضاف وواقعة تحت جنسه واللازم
باطل بالضرورة فكذا الملزوم اما بيان الملازمة فلما سبق الاشارة
اليه من لزوم التعلق الذاتي والارتباط المعنوي بين ما هو المجعول
بالذات وما هو الجاعل بالذات لا يقال هذا مشترك الورود على
المذهبين لان المجعول اذا كان نفس وجود المعلول لا صفة زائدة عليه

فكان

فكان في ذاته مرتبطا لغيره فيلزم من تعقله تعقل غيره اعني فاعله
وكلما لا يمكن تعقله الا مع تعقل غيره فهو من مقولة المضاف لانا نقول
مقولة المضاف وكذا غيره من مقولات التسع انما هي من اقسام المهيات
دون الوجودات فالاجناس العالية هي المسماة بالمقولات فكل ما له
حد نوعي له جنس وفصل وهو لا محالة يجب ان يكون واقعة تحت احد المقولات
العشر المشهورة واما الوجود فقد ثبت انه لا جنس له ولا فصل له وليس
هو بكلي ولا جزئي مخصص بخصوصية زائدة على ذاته فاذن لا يقع الوجود
تحت شئ من المقولات بالذات الا من جهة المهية فيما له مهية ومن ههنا
تحقق ان الباري جل اسمه وان كان مبدء كل شئ واليه يستند كل شئ
ليس من مقولة المضاف تعالى شانه ان يكون له مجانس او مماثل او مشابه
مناسب علوا كبيرا وسابعها انه يلزم على مذهبهم ان يكون صدق الذاتي
كالجوهر مشككا متفاوتا بالاقدمية والتالي باطل عندنا وعندهم جميعا
وكذا الملزوم لان بعض افراد الجوهر علة لبعض اخر كما في علية الجواهر
المفارقة بعضها لبعض اخر كما في علية الجواهر المفارقة بعضها لبعض
وعلية الجواهر المفارق للاجسام وعلية المادة والصورة للجسم المركب
منهما والعلة في ذاتها اقدم من المعلول بل لا معنى لهذا النحو من التقدم
والتاخر الا العلية والمعلولية فاذا كانت العلة مهية فكان المعلول ماهية

كانت ماهية العلة بما هي متقدمة على مهية المعلول وهي في ذاتها متاخرة
عن مهية علتها واذا كانا جوهرين كانت جوهرية احدهما اسبق من جوهرية
الاخر كذلك فيلزم التشكيك في المعنى الذاتي وهذا باطل عند محصلي
الحكماء فانهم قالوا لا اولوية ولا اولية لمهية جوهر على مهية جوهر اخر
في نحو تجوهره ولا في كونه جوهرا اي محمولا عليه معنى الجوهر الجنسي بل يتقدم
عليه اما في وجوده فقط كتقدم العقل على النفس او في زمان كتقدم الاب
على الابن **وثامنها** انه قد تقرر عندهم ان مطلب ما الشارحة غير مطلب
ما الحقيقية وليست الغيرية في مفهوم الجواب عنهما لانه الحد عند المحققين
لا غيره الا عند الاضطرار فهذه المغايرة بين المطلبين ليست الا
من جهة اعتبار الوجود في الثاني دون الاول ولزم من ذلك ان لا يكون
الوجود مجرد امر انتزاعي عقلي بل يكون امرا حقيقيا وهو المطلوب

المشعر الثامن في كيفية الجعل والافاضة واثبات الباري الاول ان
الجاعل الفياض واحد لا تعدد فيه ولا شريك له وفيه مشاعر **الاول**
ان نسبة المجعول المبدع الى الجاعل نسبة النقص الى التام والضعف الى القوة
لما علمت ان الواقع في العين والموجود في الحقيقة ليس الا الوجودات دون
المهيات وثبت ان الوجود حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل مقوم لها
ولا نوع لها ولا فصل مقسم لها ولا تشخص لها بل تشخصها بنفس ذاتها

البسيطة

البسيطة وان التفاوت بين احادها وهوياتها ليس الا بالاشد والاضعف
والاختلاف بالامور العارضية انما يتحقق في الجسمانيات ولا شك
ان الجاعل اكمل واتم تحصلا من مجعوله فالمجعول كانه رشح وفيض من جاعله
وان التاثير في الحقيقة ليس الا بتطور الجاعل في اطواره ومنازل افعاله

المشعر الثاني في مبدء الوجودات وصفاته واثاره وهو المشار اليه
بالايمان بالله وكلماته واياته وكتبه ورسله وفيه مناهج **الاول** في وجوده
ووحدته وفيه مشاعر **الاول** في اثبات الواجب جل ذكره وفي ان سلسلة
الوجودات المجعولة يجب ان ينتهي الى واجب الوجود **برهان مشرقي**
وهو انا نقول الموجود اما حقيقة الوجود او غيرها ونعني بحقيقة الوجود
ما لا يشوبه شيء غير صرف الوجود من حد او نهاية او نقص او عموم او
خصوص وهو المسمى بواجب الوجود فنقول لو لم يكن حقيقة الوجود موجودة
لم يكن شيء من الاشياء موجودا واللازم بين البطلان فكذا الملزوم
اما بيان الملازمة فلان ما عدا حقيقة الوجود اما ماهية من الماهيات
او وجود خاص مشوب بعدم او نقص فكل مهية غير الوجود فهي بالوجود
موجودة وذلك الوجود ان كان غير حقيقة الوجود ففيه تركيب من الوجود
بما هو وجود ومن خصوصية اخرى فكل خصوصية غير الوجود فهي عدم او
عدمي وكل مركب متاخر عن بسيطه مفتقر اليه والعدم لا دخل له في موجودية

الشیٔ ومحصّله وان دخل فی حدّه ومعناه وثبوت ای مفهوم کان لشیٔ وحمله علیه سواء کان مهیة او صفة اخری ثبوتیه او سلبیة فهو فرع علی وجوده والکلام عائد الی ذلک الوجود ایضا فیتسلسل او یدور او ینتهی الی وجود بحت لا یشوبه شیٔ غیر الوجود

المشعر الثانی

فی ان واجب الوجود غیر متناهی الشدة والقوة وان ما سواه متناه محدود لما علمت ان الواجب تعالی محض حقیقة الوجود الذی لا یشوبه شیٔ غیر الوجود فهذه الحقیقة لا یعتریها حدّ ولا نهایة اذ لو کان لها حدّ ونهایة کان له تحدّد وتخصص بغیر طبیعة الوجود فیحتاج الی سبب یحدّده ویخصصه فلم یکن محض حقیقة الوجود فاذن ثبت ان واجب الوجود لا نهایة له ولا نقص یعتریه ولا قوة امکانیة فیه ولا مهیة له ولا یشوبه عموم ولا خصوص فلا فصل ولا تشخص له بغیر ذاته ولا صورة له کما لا فاعل له ولا غایة له کما لا نهایة له بل هو صورة ذاته ومصوّر کل شیٔ لانه کمال ذاته وکمال کل شیٔ لان ذاته بالفعل من جمیع الوجوه فلا معرف له ولا کاشف له الا هو ولا برهان علیه فهذا ذاته علی ذاته وعلی وحدانیة ذاته کما قال شهد الله انه لا اله الا هو وسنشرح لک هذا

المشعر الثالث فی توحیده تعالی

لما کان الواجب منتهی سلسلة الحاجات والمتعلقات وهو غایة کل شیٔ وتمام کل حقیقة فلیس وجوده متوقفا علی شیٔ ولا متعلقا بشیٔ کما مرّ

فیکون

فیکون بسیطة الحقیقة من کل جهة فذاته واجب الوجود من جمیع الجهات کما انه واجب الوجود بالذات ولیس فیه جهة امکانیة ولا امتناعیة والا لزم الترکیب المستدعی للامکان وهو ممتنع فیه فاذا تقرر هذا الاول لو فرضنا فی الوجود واجبین فیکون ما فرض ثانیا منفصل الذات عن الواجب تعالی لاستحالة ان یکون بین الواجبین علاقة ذاتیة والا لزم معلولیة احدهما او کلیهما وهو خلاف الفرض فلکل منهما مرتبة من الکمال الوجودی لیس للاخر ولا مترشحا منه فائضا من عنده فیکون کل منهما عادما لکمال وجودی وفاقد المرتبة وجودیة فلم یکن ذات الواجب محض حیثیة الفعلیة ووجوب الوجود بل مؤلفا من جهتین ومصداقا لوجود شیٔ وفقد شیٔ اخر کلیهما من طبیعة الوجود بما هو وجود ومناط الوجوب نحو من الوجود وامکان نحو اخر منه او امتناعه فلم یکن واجب الوجود من کل جهة وقد ثبت ان ما هو واجب الوجود بالذات یجب ان یکون واجب الوجود من جمیع الجهات هف فواجب الوجود بالذات یجب ان یکون من فرط الفعلیة وکمال التحصیل جامعا لجمیع النشآت الوجودیة والاطوار الکونیة والشؤن الکمالیة فلا مکافی له فی الوجود ولا مماثل ولا ندّ ولا ضدّ ولا شبه بل ذاته من کمال الفضیلة یجب ان یکون مستند جمیع الکمالات وینبوع کل الخیرات فیکون تاما وفوق التمام

المشعر الرابع فى انه المبدء والغاية فى جميع الاشياء الاصول الماضية
دلت وقامت على ان ذات واجب الوجود واحد بالذات لا تعدد له
وانه تام فوق التمام فالان نقول انه فياض على كل ما سواه بلا شركة
فى الافاضة لان ما سواه ممكنة المهيات ناقصة الذوات متعلقة الذوات
الوجودات بغيرها وكل ما يتعلق وجوده بغيره فهو مفتقر اليه مستتم به
فذلك الغير مبدؤه وغايته فالممكنات كلها على تفاوتها وترتبها
فى الكمال والنقص فاقرة الذوات اليه مستغنية به فهى فى حدود انفسها
ممكنة وواجبة بالاول الواجب نعم بل باطلة ها لكة بانفسها حقة بالحق الواحد
كل شئ هالك الا وجهه ونسبته الى ما سواه نسبة ضوء الشمس لو كان
قائما بذاته الى الاجسام المستضيئة منه المظلمة بحسب ذواتها وانت اذا
شاهدت اشراق الشمس على موضع وانارته بنورها ثم حصل نور اخر
من ذلك النور حكمت ان النور الثانى من الشمس واسندته اليها وهكذا
الثالث والرابع الى ان ينتهى الى اضعف الانوار الحسية فعلى هذا المنوال
وجود الممكنات المتفاوتة فى القرب والبعد من الواحد الحق فالكل من عند الله
المشعر الخامس فى ان واجب الوجود تمام كل شئ قد علمت ان الوجود حقيقة
واحدة بسيطة لا يتفاوت اعدادها بامور ذاتية من جنس وفصل ونحوها
بل بكمال ونقص وغنى وفقر وليس النقص والفقر مما يقتضيه نفس حقيقة الوجود

ولا

والا لم يوجد واجب الوجود والتالى باطل كما ثبت فالمقدم مثله فظهر ان
حقيقته فى ذاتها تامة كاملة غير متناهى القوة والشدة وانما تنشأ النقص
والقصور والامكان ونحوها من الثانوية والمعلولية ضرورة ان المعلول
لا يساوى علته والفائض لا يكافى المفيض فظهر ان واجب الوجود تمام
الاشياء ووجود الوجودات ونور الانوار **المشعر السادس** فى ان واجب الوجود
مرجع كل الامور اعلم ان الواجب بسيط الحقيقة وكل بسيط الحقيقة
بوحدته كل الامور لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصيها واحاط
بها الا ما هو من باب الاعدام والنقايص فانك اذا فرضت بسيطا
هو ج وقلت ج ليس ب فحيثية انه ج ان كان بعينها حيثية انه ليس ب
حتى يكون ذاته بذاته مصداقا لهذا السلب فيكون الايجاب والسلب
شيئا واحدا ولزم ان يكون كل من عقل الانسان مثلا عقل ليس بفرس
بان يكون نفس عقله الانسان نفس عقله ليس بفرس لكن اللازم باطل
فالملزوم كذلك فظهر وتحقق ان موضوع الجيمية مغاير لموضوع انه ليس ب
ولو بحسب الذهن فعلم ان كل موجود سلب عنه امر وجودى فهو ليس
بسيطا بل ذاته مركبة من جهتين جهة بها هو هكذا وجهة بها هو ليس
كذا فبعكس النقيض كل بسيط الحقيقة كل الاشياء فاحفظ بهذا ان
كنت من اهله **المشعر السابع** فى انه تعالى يعقل ذاته ويعقل كل الاشياء

من ذاته اما انه يعقل ذاته فلانه بسيطة الذات مجرد عن شوب كل
نقص وامكان وعدم وكل ما هو كذلك فذاته حاضر لذاته بلا حجاب
والعلم ليس الا حضور الوجود بلا غشاوة وكل ادراك فحصوله بضرب
من التجريد عن المادة وغواشيها لان المادة منبع العدم والغيبة
اذ كل جزء من الجسم فانه يغيب عن غيره من الاجزاء ويغيب عنه الكل
ويغيب الكل عن الكل فكل صورة هو اشد براءة من المادة فهي اصح حضورا
لذاتها ادناها المحسوسة على ذاتها ثم المتخيلة على مراتبها ثم المعقولة
واعلى المعقولات اقوى الموجودات وهو واجب الوجود فذاته عاقل
ذاته ومعقول ذاته باجل عقل وذاته مبدء كل فيض وجود فبذاته
يعقل جميع الاشياء عقلا لا كثرة فيه اصلا ثم ان كل صورة ادراكية
سواء كانت معقولة او محسوسة فهي متحدة الوجود مع مدركها ببرهان
فائض علينا من عند الله وهو ان كل صورة ادراكية ولتكن عقلية
فوجودها في نفسها ومعقوليتها ووجودها لعاقلها شيء واحد
بلا تغاير بمعنى انه لا يمكن ان يفرض لصورة عقلية نحو اخر من الوجود
لم يكن هي بحسبه معقولة لذلك العاقل والا لم يكن هي هي فاذا تقرر هذا
فنقول لا يمكن ان يكون تلك الصورة مباينة الوجود عن وجود عاقلها
حتى يكون لها وجود وللعاقل وجود اخر عرضت لها اضافة المعقولية

والعاقلية

والعاقلية كما للاب والابن والملك والمدينة وساير الامور المضافة التي
عرضتها الاضافة بعد وجود الذات والا لم يكن وجودها بعينه معقوليتها
وقد فرضناها كذلك هف فاذا لازم من ذلك ان الصورة المعقولة في
حد نفسها مع فرض تفردها عن ما عداها هي معقولة فيكون عاقلة اذ المعقول
لا يتصور حصولها بدون العاقلية كما هو شان المتضائفين وحيث فرضنا
وجودها مجردة عن ما عداها هي معقولة فيكون عاقلة لذاتها ثم الموضوع
اولا ان ههنا ذاتا تعقل الاشياء المعقولة لها ولزم من البرهان ان معقولاتها
متحدة مع من يعقلها وليس الا الذي فرضناه فظهر وتبين مما ذكر ان كل عاقل
يجب ان يكون متحد الوجود مع معقوله وهو المطلوب وهذا البرهان جار في
ساير الادراكات الوهمية والحسية والخيالية حتى ان الجوهر الحساس منا يتحد
مع الصورة المحسوسة له بالذات دون ما خرج عن التصور كالسماء والارض
وغيرها من الماديات التي ليس وجودها وجودا ادراكيا فتدبر واحسن
اعمال رويتك فيه فانه صعب المنال والله ولي الفضل والافضال المشعر
الثامن في ان الوجود بالحقيقة هو الواحد الحق وكل ما سواه بما هو ماخوذ
بنفسها هالك دون وجهه الكريم لما علمت ان المهية لا تاصل لها في الكون وان
الجاعل التام بنفس وجوده جاعل وان المجعول ليس الا نحوا من الوجود وانه
بنفسه مجعول لا بصفة زائدة والا لكان المجعول تلك الصفة فالمجعول مجعول بالذات

بمعنى ان ذاته وكونه مجعولا شئ واحد من غير تغاير وحيثية كما ان الجاعل جاعل
بالذات بالمعنى المذكور فاذا ثبت وتقرر ما ذكرناه من كون العلة علة بذاتها
والمعلول معلولا بذاته بالمعنى المذكور بعد ما تقرر ان الجاعلية والمجعولية
انما يكونان بين الوجودات لا بين المهيات لانها امور ذهنية ينتزع من
انحاء الوجودات فثبت وتحقق ان المسمى بالمجعول ليس بالحقيقة هوية مباينة
لهوية علته الموجدة اياها ولا يمكن للعقل ان يشير اشارة حضورية الى معلول
منفصل الهوية عن هوية موجدة حتى يكون عنده هويتان مستقلتان فى
الاشارة العقلية احدیهما مفيضة والاخرى مستفيضة نعم له ان يتصور مهية
المعلول شيئا غير العلة وقد علمت ان المعلول بالحقيقة ليس مهية المعلول
بل وجوده فظهر ان وجود المعلول فى حد نفسه ناقص الهوية مرتبط الذات
بموجده تعلق الكون به فكل وجود سوى الوجود الواحد الحق لمعة من لمعات
ذاته ووجه من وجوهه وان جميع الموجودات اصلا واحدا هو محقق الحقايق
ومشيئ الاشياء مذوت الذوات فهو الحقيقة والباقى شؤونه وهو النور
والباقى سطوعه وهو الاصل وما عداه ظهوراته وتجلياته وهو الاول
والاخر والظاهر والباطن وفى الادعية المأثورة ياهو يا من هو لا هو الا هو
يا من لا يعلم اين هو الا هو **تنبيه** اياك وان تزل قدمك من اسماع هذه
العبارات وتوهم نسبة الممكنات اليه بالحلول والاتحاد ونحوهما هيهات

ان هذه

ان هذه يقتضى الاثنينية فى اصل الوجود وعند ما طلعت شمس الحقيقة
وسطع نورها انفذ فى اقطار الممكنات المنبسط على هياكل المهيات ظهر وانكشف
ان كل ما يقع عليه اسم الوجود ليس الا شانا من شؤون الواحد القيوم ولمعة من
لمعات نور الانوار فما وصفناه اولا بحسب النظر الجليل من ان فى الوجود علة
ومعلولا ادى بنا اخيرا من جهة السلوك العلمى والنسك العقلى الى ان المسمى
بالعلة هو الاصل والمعلول شان من شؤونه وطور من اطواره ورجعت العلية
والافاضة الى تطور المبدء الاول باطواره وتجليه بانحاء ظهوراته فاستقم
فى هذا المقام التى قد زلت فيه الاقدام وكم من سفينة عقل غرقت فى لجج هذا
المقام والله ولى الفضل والانعام **المنهج الثانى** فى نبذ من احوال صفاته
تعالى وفيه مشاعر **الاول** ان صفاته عين ذاته لا كما يقول الاشاعرة اصحاب
ابى الحسن الاشعرى من اثبات تعددها فى الوجود فيستلزم تعدد القدماء
تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولا كما يقوله المعتزلة وتبعهم الاخرون من اهل البحث
والتدقيق من نفى مفهوماتها راسا واثبات اثارها وجعل الذات نائبة
منابها كما فى اصل الوجود عند بعضهم كصاحب حواشى التجريد بل على نحو
يعلمه الراسخون من ان وجوده تعالى الذى هو عين حقيقته هو مصداق كماله
صفاته الكمالية ومظهر نعوته الجمالية والجلالية فهى على كثرتها وتعددها
موجودة بوجود واحد من غير لزوم كثرة وانفعال وقبول وفعل فكما

ان وجود الممكنات عندنا موجود بالذات والمهية موجودة بعين هذا
الوجود بالعرض لكونه مصداقا لها فكذلك الحكم في موجوديه صفاته تعٰ
شانه بوجود ذاته المقدسة الا ان الواجب لا مهية له **المشعر الثاني**
في كيفية علمه تعالى بكل شئ على قاعدة مشرقية هي ان للعلم حقيقة كما ان للوجود
حقيقة كما ان حقيقة الوجود حقيقة واحدة ومع وحدتها يتعلق بكل شئ
ويجب ان يكون وجودا يطرد العدم عن كل شئ وهو وجود كل شئ وتمامه
وتمام الشئ اولى به من نفسه لان الشئ يكون مع نفسه بالامكان ومع تمامه
وموجبه بالوجوب والوجوب اكد من الامكان فكذا علمه تعٰ يجب ان يكون
حقيقة العلم وحقيقة العلم حقيقة واحدة ومع وحدتها علم بكل شئ لا يغادر
صغيرة ولا كبيرة الا احصها اذ لو بقي شئ من الاشياء ولم يكن ذلك العلم
علما به لم يكن صرف حقيقة العلم بل علما بوجه اخر وصرف حقيقة الشئ لا يمتزج
بغيره والا فلم يخرج جميعه من القوة الى الفعل وقد مر ان علمه سبحانه راجع
الى وجوده فكما ان وجوده لا يشوب بعدم ونقص فكذلك علمه الذي هو
حضور ذاته لا يشوب بغيبة شئ من الاشياء كيف وهو محقق الحقايق ومشيء
الاشياء فذاته احق بالاشياء من الاشياء بانفسها فحضور ذاته تعالى
حضور كل شئ فما عند الله هي الحقايق المتاصلة التي تنزل هذه الاشياء
بمنزلة الاشباح والاظلال **المشعر الثالث** في الاشارة الى ساير صفاته الكمالية

القاعدة المذكورة في عموم تعلق علمه تعالى بالاشياء مطردة في ساير صفاته
فقدرته مع وحدتها يجب ان يكون قدرة على كل شئ لان قدرته حقيقة القدرة
فلو لم يكن متعلقة بجميع الاشياء لكانت قدرة على ايجاد شئ دون اخر فلم يكن
قدرته صرف حقيقة القدرة وكذا الكلام في ارادته وحيوته وسمعه وبصره
وساير صفاته الكمالية فجميع الاشياء من مراتب قدرته وارادته ومشيته
وحيوته وغير ذلك ومن استصعب عليه ان علمه مثلا مع وحدته علم بكل شئ
وكذا قدرته مع وحدتها متعلقة بكل شئ فذلك لظنه ان وحدته تعٰ و
وحدة صفاته وحدة عددية وانه تعٰ واحد بالعدد وليس الامر كذلك
بل هذه ضرب اخر من الوحدة غير العددية والنوعية والجنسية والاتصالية
وغيرها لا يعرفها الا الراسخون في العلم **المشعر الرابع** في الاشارة الى
كلامه وكتابه كلامه تعٰ ليس كما قاله الاشاعرة من انه صفة نفسية هي معان
قائمة بذاته لاستحالة كونه تعٰ محلا وليس ايضا عبارة عن خلق اصوات
وحروف دالة والا لكان كل كلام كلام الله تعٰ وايضا امره وقوله سابق
على كل كائن كما قال انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون بل هو
عبارة عن انشاء كلمات تامات وانزال ايات محكمات واخر متشابهات
في كسوة الفاظ وعبارات قال وكلمته القاها الى مريم وروح منه وفي
الحديث اعوذ بكلمات الله التامات كلها من شر ما خلق والكلام النازل

من عند الله هو كلام وكتاب من وجهين والكلام لكونه من عالم الامر غير
الكتاب لكونه من عالم الخلق والمتكلم من قام به الكلام قيام الوجود بالموجد
والكاتب من اوجد الكلام بغير الكتابة ولكل منهما منازل ومراتب وكل
كاتب متكلم بوجه ومثاله في المشاهد ان الانسان اذا تكلم بكلام فقد اوجد
عن نفسه في لوح صدره ومخارج حروفه صور واشكال احرفه فنفسه
ممن اوجد الكلام فيكون كاتبا بقلم قدرته في الواح صدره ومنازل صوته
ومجارى نفسه بفتح الفاء وتشخصه الجسماني ممن قام به الكلام فيكون متكلما
فاجعل ذلك مقياسا لما فوقه والكلام قران وفرقان باعتبارين والكلام
لكونه من عالم الامر منزلة الصدور ولا يدركه الا اولوا الالباب بل هو آيات
بينات في صدور الذين اوتوا العلم وما يعقلها الا العالمون والكتاب
لكونه من عالم الخلق منزلة الالواح القدرية يدركه كل احد لقوله تعالى
وكتبنا له في الالواح من كل شئ موعظة والكلام لا يمسه الا المطهرون بل
هو قران كريم في لوح محفوظ لا يمسه الا المطهرون تنزيل من رب العالمين
فتنزيله هو الكتاب **المنهج الثالث** في الاشارة الى الصنع والابداع وفيه
مشاعر **الاول** ان فاعلية كل فاعل اما بالطبع او بالقسر او بالتسخير او
بالقصد او بالرضا او بالعناية او بالتجلي وما سوى الثلثة الاول ارادى
البتة والثالث يحتمل الوجهين وصانع العالم فاعل بالطبع عند الدهرية

والطباعية

والطباعية وبالقصد مع الداعى عند المعتزلة وبغير الداعى عند اكثر المتكلمين
وبالرضا عند الاشراقيين وبالعناية عند جمهور الحكماء وبالتجلي عند الصوفية
ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات **المشعر الثاني** في فعله تعالى فعل امر
وخلق وامره تعالى مع الله وخلقه حادث زماني وفي الحديث انه قال رسول الله صلى
الله عليه وآله اول ما خلق الله العقل وفي رواية القلم وفي رواية نوري والمعنى
في الكل واحد وفي كتاب البصائر لبعض اصحابنا الامامية رضي الله عنهم قال
حدثنا يعقوب بن زيد عن محمد بن ابي عمير عن هشام بن سالم قال سمعت ابا عبد الله ع
يقول يسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي قال خلق اعظم من جبرئيل
وميكائيل لم يكن مع احد ممن مضى غير محمد صلى الله عليه وآله وهو مع الائمة عليهم السلام
يسددهم انتهى وقال محمد بن علي بن بابويه قدس الله روحه في كتاب الاعتقادات
اعتقادنا في النفوس انها الارواح التي تقوم بها حيوة النفوس وانها
الخلق الاول لقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم اول ما خلق الله هي النفوس
المقدسة المطهرة فانطقها بتوحيده ثم خلق بعد ذلك سائر خلقه
واعتقادنا فيها انها خلقت للبقاء ولم تخلق للفناء لقوله صلى الله عليه وآله ما خلقتم
للفناء بل خلقتم للبقاء وانما تنقلون من دار الى دار وان الارواح في
الدنيا غريب وفي الابدان مسجونة واعتقادنا فيها انها اذا فارقت
الابدان فهي باقية منها منعمة ومنها معذبة الى ان يردها عز وجل

الى ابدا لها وقال عيسى بن مريم للحواريين اقول لكم الحق انه لا يصعد الى السماء
الا ما نزل منها وقال جل شانه ولو شئنا لرفعناه ولكنه اخلد الى الارض
واتبع هواه وقال ايضا ره فى كتاب التوحيد ناقلا بسنده المتصل عن ابى عبد الله ع
ان روح المؤمن لاشد اتصالا بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها ونقل
الشيخ المفيد ره فى كتاب المقالات من كتاب نوادر الحكمة لبعض علمائنا الاماميه
اصحاب التوحيد رض مسندا الى الحارث بن ابى سليم عن ابن عباس رض قال سمعت
رسول الله صلعم لما اسرى به الى السماء السابعة ثم اهبط الى الارض يقول
لعلى بن ابيطالب ع يا على ان الله تبارك وتعالى كان ولا شئ معه فخلقنى
وخلقك روحين من نور جلاله فكنا امام عرش رب العالمين نسبح الله
ونحمده ونهلله وذلك قبل ان يخلق السموات والارض فلما اراد ان يخلق
آدم خلقنى واياك من طينة عليين وعجنت بذلك النور وغمسنا فى جميع
الانهار وانهار الجنة ثم خلق آدم ع واستودع عليه تلك الطينة والنور
فلما خلقه استخرج ذريته من ظهره فاستنطقهم وقررهم بربوبيته
فاول ما خلق الله واقر له بالعدل والتوحيد انا وانت والنبيون على قدر
منازلهم وقربهم من الله عز وجل فى حديث طويل فقد ظهر من هذه بعد
شهادة البرهان للعقول ان للارواح كينونية سابقة على عالم الاجسام
والعقول القادسة والارواح الكلية عندنا باقية ببقاء الله فضلا عن القائه

لانها

لانها مستهلكة الذوات مطوية الانوار تحت سطوع نور الجلال لا يرومون
النظر الى ذواتهم خاضعين لله تعالى قال سعد بن جبير لم يخلق الله خلقا اعظم
من الروح ولو شاء ان تبلع السموات والارضين فى لقمة تفعل وقال بعضهم
الروح لم يخرج من كن لانه لو خرج من كن كان عليه الذل قيل فمن اى شئ
خرج قال خرج من بين جماله وجلاله انتهى اقول معنى كلامه ان الروح هو
امره تعالى وقوله كن فهو نفس امره تعالى الذى به تكون الاشياء فساير الموجودات
خلقت وكانت من امره وامره لا يكون من امره والا يلزم الدور او التس
بل عالم امره سبحانه نشا من ذاته نشو الضوء من الشمس والنداوة من
البحر وقال ابن بابويه ايضا فى كتاب الاعتقادات اعتقادنا فى الانبياء والرسل
والائمة ان فيهم خمسة ارواح روح القدس وروح الايمان وروح القوة
وروح الشهوة وروح المدرج وفى المؤمنين اربعة ارواح وفى الكافرين
والبهائم ثلثة ارواح واما قوله تعالى يسئلونك عن الروح قل الروح من امر
ربى فانه خلق اعظم من جبرئيل وميكائيل واسرافيل كان مع رسول الله صلعم
والائمة ع وهو من الملكوت انتهى كلامه وقد اخذ هذا الكلام
من احاديث ائمتنا المعصومين صلوات الله عليهم والمراد من روح
القدس الروح الاول الذى هو مع الله من غير حاجة الى ذاته وهو
المسمى عند الحكماء بالعقل الفعال ومن روح الايمان العقل المستفاد الذى

لكنه شاء فضل استكراه

صار عقلا بالفعل بعد ما كان عقلا بالقوة ومن روح القوة النفس الناطقة
الانسانية وهو عقل هيولاني بالفعل ومن روح الشهوة النفس الحيوانية
التي شانها الشهوة والغضب ومن روح المدرج الروح الطبيعي الذي
هو مبدء التنمية والتغذية وهذه الارواح الخمسة متعاقبة الحصول في
الانسان على التدريج فان الانسان ما دام في الرحم ماله الا النفس النباتية
ثم ينشا له بعد الولادة النفس الحيوانية اعني القوة الخيالية ثم يحدث له في
اوان البلوغ الحيواني والرشد الصوري النفس الناطقة وهو العقل العملي
واما العقل بالفعل فلا يحدث الا في قليل من البشر وهم العرفاء والمؤمنون
حقا بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر واما الروح القدس
فهو المخصوص باولياء الله وهذه الارواح الخمسة انوار متفاوتة في شدة
النورية وضعفها كلها موجودة بوجود واحد ذي مراتب متدرجة
الحصول في من وجدت له والذي يعضد ما ذكره صاحب الاعتقادات
من طريق الرواية ما نقل عن كميل بن زياد انه قال سئلت مولانا امير المؤمنين
عليا عليه السلم فقلت يا امير المؤمنين اريد ان تعرفني نفسي قال يا كميل
واي نفس تريد ان اعرفك قلت يا مولاي وهل هي الا نفس واحدة قال
يا كميل انما هي اربعة النامية النباتية والحسية الحيوانية والناطقة القدسية
والكلية الالهية ولكل واحدة من هذه خمس قوى وخاصيتان فالنامية

النباتية

النباتية لها خمس قوى جاذبة وماسكة وهاضمة ودافعة ومربية ولها
خاصيتان الزيادة والنقصان وانبعاثها من الكبد والحسية الحيوانية
لها خمس قوى سمع وبصر وشم وذوق ولمس ولها خاصيتان الرضا والغضب
وانبعاثها من القلب والناطقة القدسية التي لها خمس قوى فكر وذكر وعلم وحلم
ونباهة وليس لها انبعاث وهي اشبه الاشياء بالنفوس الملكية ولها خاصيتان
النزاهة والحكمة والكلية الالهية لها خمس قوى بقاء في فناء ونعيم في شقاء وعز
في ذل وغنى في فقر وصبر في بلاء ولها خاصيتان الرضا والتسليم وهذه التي
مبدؤها من الله واليه تعود قال الله تعالى ونفخت فيه من روحي وقال يا ايتها
النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية والعقل وسط الكل **المشعر
الثالث** في حدوث العالم بجميع ما فيه حادث زماني او كل ما فيه مسبوق
الوجود بعدم زماني بمعنى ان لا هوية من الهويات الا وقد سبق عدمها وجودها
سبقا زمانيا وبالجملة لا شيء من الاجسام والجسمانيات المادية فلكيا كان
او عنصريا نفسا كان او بدنا الا وهو متجددة الهوية غير ثابت الوجود والشخصية
مع البرهان لاح لنا من عند الله لاجل التدبر في آيات الله تعالى وكتابه العزيز
مثل قوله سبحانه بل هم في لبس من خلق جديد وقوله على ان نبدل امثالكم وننشئكم
فيما لا تعلمون وقوله وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب وقوله
ان يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد وقوله تعالى والسموات مطويات بيمينه

وقوله تعالى انا نحن نرث الارض ومن عليها والينا يرجعون وقوله كل من عليها
فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقوله ان كل من في السموات والارض
الا اتي الرحمن عبدا وكلهم آتيه يوم القيمة فردا ومبدء هذا البرهان المشار
اليه تارة من جهة تجدد الطبيعة وهي صورة جوهرية سارية في الجسم هي مبدئه
القريب بحركته الذاتية وسكونه ومنشأ آثاره وما من جسم الا ويتقوم ذاته
من هذا الجوهر الصوري الساري في جميع اجزائه وهو ابدا في التحول والسيلان
والتجدد والانصرام والزوال والانهدام فلا بقاء لها ولا سبب لتجددها
وتجددها لان الذاتي غير معلل بعلة سوى علة الذات والجاعل اذا جعلها
جعل ذاتها المتجددة واما تجددها فليس بجعل جاعل وصنع فاعل وبها
يرتبط الحادث بالقديم لان وجودها بعينه هذا الوجود التدريجي وبقائها
عين حدوثها وثباتها عين تغيرها فالصانع بوصف ثباته وبقائه ابدع
هذا الكائن المتجدد الذات والهوية والذي جعله الحكماء واسطة لارتباط
الحادث بالقديم وهي الحركة غير صالحة لذلك فان الحركة امر عقلي اضافي
عبارة عن خروج الشيء من القوة الى الفعل لا ما به يخرج منها اليه وهو نحو
من الوجود الحدوثي التدريجي والزمان كمية ذلك الخروج والتجدد فالحركة
خروج هذا الجوهر من القوة الى الفعل تدريجا والزمان مقداره ولا شيء منها
يصلح ان يكون واسطة في ارتباط الحادث بالقديم وكذا الاعراض لانها

تابعة في الثبات والتجدد لمحالها فلم يبق الا ما ذكرناه ولقد بسطنا القول المشبع
لاثبات هذا المرام في سائر صحفنا بما لا مزيد عليه وتارة من جهة اثبات الغايات
للطبائع وانها تستدعي من جهة استكمالاتها الذاتية وحركاتها الجوهرية
ان يتبدل هذا الوجود ويزول عنها هذا الكون وينقطع الحرث والنسل
وينهدم هذا البناء ويصعق من في الارض والسماء ويخرب هذه الدار
وينقل هذا الامر الى الواحد القهار قال امير المؤمنين عليه السلام في خطب
نهج البلاغة مشيرا الى دثور العالم وزواله من جهة اثبات الغاية والرجوع
الى البداية كل شيء خاضع له وكل شيء قائم به غنى كل فقير وعز كل ذليل
وقوة كل ضعيف ومفزع كل ملهوف من تكلم سمع نطقه ومن سكت علم
سره ومن عاش فعليه رزقه ومن مات فاليه منقلبه ثم ساق الكلام
الى قوله عليه السلام في احوال الانسان وولوج الموت فيه على التدريج فلم يزل
الموت يبالغ في جسده حتى خالط سمعه فصار بين اهله لا ينطق بلسانه
ولا يسمع بسمعه يردد طرفه في وجوههم يرى حركات السنتهم ولا يسمع
رجع كلامهم ثم ازداد الموت التياطا به فقبض بصره كما قبض سمعه وخرجت
الروح من جسده فصار جيفة بين اهله قد اوحشوا من جانبه وتباعدوا
من قربه لا يسعد باكيا ولا يجيب داعيا ثم حملوه الى مخط في الارض واسلموه
فيه الى عمله وانقطعوا عن زورته حتى اذا بلغ الكتاب اجله والامر مقاديره

والحق آخر الخلق باول كرة وجاء من الله ما يريده من تجديد خلقه اثار السماء وقطرها وارج الارض وارجفها وخلع الجبال ونسفها ودك بعضها من هيبته جلاله وخوف سطوته واخرج من فيها فجددهم بعد اخلاقهم وجمعهم بعد تفريقهم ثم ميزهم لما يريد من مسائلهم عن الاعمال وخبايا الافعال وجعلهم فريقين انعم على هؤلاء وانتقم من هؤلاء فاما اهل الطاعة فاثابهم بجواره وخلدهم في داره حيث لا يظعن النزال ولا تتغير بهم الحال ولا تنوبهم الافزاع ولا تنالهم الاسقام ولا تعرض لهم الاخطار ولا تشخصهم الاسفار فاما اهل المعصية فانزلهم شر دار وغل الايدي الى الاعناق وقرن النواصي بالاقدام والبسهم سرابيل القطران ومقطعات النيران

خاتمة الرسالة اعلم ان الطرق الى الله سبحانه كثيرة لانه ذو فضايل وجهات غير عديدة ولكل وجهة هو موليها لكن بعضها انور واشرف واحكم واسد البراهين واوثقها واشرفها اليه والى صفاته ونعوته وافعاله هو الذي لا يكون الوسط في البرهان غيره فيكون الطريق الى المقصود عين المقصود لانه البرهان على كل شيء وهذا سبيل جميع الانبياء والصديقين سلام الله عليهم اجمعين قل هذه سبيلي ادعوا الى الله على بصيرة انا ومن اتبعني ان هذا لفي الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى فهؤلاء الذين يستشهدون به عليه شهد الله انه لا اله الا هو ثم يستشهدون بذاته

على صفاته وبصفاته على افعاله واثاره واحدا بعد واحد وغير هؤلاء يتوسلون في السلوك الى معرفة الله سبحانه وصفاته بواسطة امر اخر غيره كجمهور الفلاسفة بالامكان والطبيعيين بالحركة للجسم والمتكلمين بالحدوث للخلق وغير ذلك وهي ايضا دلائل وشواهد لكن هذا المنهاج احكم واشرف وقد اشير في الكتاب الالهي الى تلك الطرق بقوله جل ذكره سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق والى هذه الطريقة بقوله اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد فالربانيون ينظرون الى حقيقة الوجود اولا ويحققونها ويعلمون انها اصل كل شيء وانها واجب الوجود بحسب الحقيقة واما الامكان والحاجة والمعلولية فانما يلحق الوجود لا لاجل حقيقته بل لاجل نقايص واعدام خارجة عن اصل حقيقته ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان والغنى والحاجة يصلون الى توحيد صفاته ومن صفاته الى كيفية افعاله واثاره وقد مر فيما اسلفنا من البرهان ما بزغ به نور الحق من افق البيان وطلعت شمس الحقيقة من مطلع العرفان من ان الوجود كما هو حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل ولا حد ولا معرف ولا برهان عليه وليس الاختلاف بين احادها واعدادها الا بالكمال والنقص والتقدم والتاخر والغنى والحاجة او بامور عارضة كما في افراد مهية واحدة وغاية كمالها هي صرف الوجود الذي لا اتم منه وهي حقيقة الواجبة البسيطة المقتضية للكمال الاتم والجلال الارفع وعدم التناهي في الشدة اذ كل مرتبة دون تلك المرتبة

فى شدة ليست هى صرف الوجود بل مع قصور ونقص وقصور الوجود ليس هى
من حقيقة الوجود ولا من لوازمه لانه عدم والعدم سلب اصل الوجود او
سلب كماله والاول سبحانه وتعالى لا يجامعه وهو ظاهر لقصوره لا لاجل
الوجود بل لوقوعه فى مرتبة ثانية وما بعدها فالقصورات والاعدام انما
طرئت للثوانى من حيث ثانويتها وتاخرها فالاول على كماله الاتم الذى لا
نهاية له والعدم والافتقار انما ينشأ ان من الافاضة والجعل ضرورة ان
المجعول لا يساوى الجاعل والنقص لا يساوى الفياض فى رتبة الوجود
فهو من باب الثوانى متعلقة على ترتيبها بالاول سبحانه وتعالى فيجبر قصوراتها
بتمامه وافتقارها بغنائه وكل ما هو اكثر تاخرا عنه فهو اكثر قصورا وعدما
فالاول الصادر عنه تعالى يجب ان يكون اصل الموجودات بعده وهو الوجود
الابداعى الذى لا امكان له الا ما جاز محتجبا بالوجوب الاول وهو عالم
الامر الالهى ولا يسمع فيها الا الارواح القادسية على تفاوتها فى القرب
من الذات الاحدية لانها بمنزلة الاضواء الالهية والعارة عن جلبتها روح
القدس لانها شخص واحد وهى ليست من العالم ولا واقعة تحت قول كن
لانها نفس الامر والقول وبعدها مرتبة النفوس على درجاتها ثم الطبايع والصور
على مراتبها ثم بسايط الاجسام واحد بعد واحد الى المادة الاخيرة التى
شانها القبول والاستعداد وهى انقسائه فى الخسة والظلمة ثم يرتقى الوجود

منها

منها بالتلطيف والتكميل راجعا الى ما نزل من عائدا الى ما بدء منه بتهيج
المورد وتحريك الاجساد الحرارة المهيجة السماوية فى الاسطقسات من تداوير
النيرات الموجبة لنشو النبات بعد الجماد وساير المركبات الى درجة قبول
الحيات وتشويق النفوس الى ان تبلغ درجة العقل المستفاد الواجعة
الى الله سبحانه وتعالى الجواد فانظر الى حكمة المبدع البديع كيف ابدع
الاشياء وانشأ الاكوان من الاشرف فالاشرف فابدع اولا الانوار
القدسية وعقولا فعالة مجلى لها والقى فيها مثاله فاظهر منها افعاله
واخترع بتوسطها اجساما كوكبية صافية نيرة ذوات نفوس حيوانية دائمة
الحركات تقربا الى الله تعالى وعبودية له وحملها سفينة ذات الواح ودسر
وجارية فى بحر القضاء والقدر بسم الله مجريها ومرسيها والى ربك منتهيها
وجعلها مختلفة فى الحركات ونسب اضواء النيرات المعدة لنشو الكائنات
ثم خلق هيولى العناصر التى اخس الممكنات وهى نهاية تدبير الامر من السماء
الى الارض ثم يعرج اليه بتكوين الجماد من تعديل العناصر والاركان ثم النبات
من عفوها ثم الحيوان ثم الانسان واذا استكمل بالعلم والكمال بلغ الى
درجة العقل الفعال فيه وقف ترتيب الخير والجود واتصل باوله اخره
دائرة الوجود تم بالخير والسعادة بتوفيق الله تعالى وغص من التحرير
الرقيم يوم الاربعاء سادس شهر صفر المظفر فى سنة ١٢٧٥